La santidad controvertida

Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España

ANTONIO RUBIAL GARCÍA

HISTORIA

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

LA SANTIDAD CONTROVERTIDA

ANTONIO RUBIAL GARCÍA

LA SANTIDAD CONTROVERTIDA

Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 1999
Primera reimpresión, 2001
Primera edición electrónica, 2015

D. R. © 1999, Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Ciudad Universitaria; 04510 México, D. F.

D. R. © 1999, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

www.fondodeculturaeconomica.com

Obra bajo Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercialSinDerivadas 4.0 Internacional.

ISBN 978-607-16-3084-1 (mobi) Hecho en México - *Made in Mexico*

AGRADECIMIENTOS

Toda investigación tiene mucho de obra colectiva y ésta no es la excepción. Este trabajo se enriqueció gracias a la aportación de materiales, a los consejos y a la orientación hacia algunas lecturas básicas de numerosas personas. Quiero agradecer especialmente a Sergio Ortega Noriega, Rosa de Lourdes Camelo, Elsa Cecilia Frost, Beatriz Ruiz Gaytán, José Rubén Romero, Sonia Corcuera, Rosa Martínez Ascobereta y Gabriel Labastida su lectura y sus atinadas recomendaciones. También estoy en deuda con Dolores Bravo, María de Jesús Díaz Nava, Norma Durán, Alfonso Mendiola, Óscar Mazín, Nuria Salazar, Elena Estrada de Gerlero, Roberto Jaramillo y Manuel Ramos por los numerosos materiales que me facilitaron. Finalmente, quiero agradecer sus aportaciones a Clara García Ayluardo, Juana Gutiérrez Haces, Cándida Fernández Baños, Gustavo Curiel, Eduardo Ibarra, Marcela Corvera, Edelmira Ramírez, Consuelo Maquívar, Jaime Cuadriello, Valquiria Wey y Margo Glantz. Sin la colaboración de todas estas personas no hubiera sido posible realizar este trabajo.

La Nueva España es una época en la que el arrobo de una monja, la milagrosa curación de un agonizante, el arrepentimiento de un penitenciado o los vaticinios de una beata, son más noticia que el alza en el precio de los oficios o la imposición de una alcabala; una época en la que son de más momento los viajes al interior del alma que las expediciones a California o a Filipinas; una época, en fin, para la que el paso del régimen de la encomienda al del latifundio resulta preocupación accidental frente al desvelo ontológico de conquistar un ser propio en la historia. Todo esto explica por qué el doblar de las campanas que marca el pausado ritmo de una vida interior volcada hacia la febril actividad de tejer un glorioso sueño haya apagado el estruendo de las gestas y de los quehaceres pragmáticos, y el historiador que ignore esa jerarquía en los valores vitales de la época podrá ofrecernos un relato documentado y exhaustivo, si se quiere, de los sucesos que la llenan, pero no penetrará en la cámara secreta de su acontecer más significativo.

EDMUNDO O'GORMAN

INTRODUCCIÓN

Desde la infancia estamos acostumbrados a escuchar historias de nuestros héroes nacionales: Hidalgo, Morelos, el Pípila, los Niños de Chapultepec… Toda una mitología nacionalista se nos ha imbuido no sólo lunes tras lunes en los "honores a la bandera" sino también cada 16 de septiembre, 5 de mayo o 20 de noviembre. Con excepción del culto a la Virgen de Guadalupe, el elemento religioso está ausente de nuestra conciencia nacional. Algo muy distinto sucedía en la época virreinal, que consideraba como sus héroes a los hombres y mujeres reputados como santos, seres que habían vivido y derramado sus bendiciones sobre esta tierra.

La mayoría de las religiones del planeta han venerado desde tiempos remotos a aquellos seres humanos que se han distinguido por su vida virtuosa y por su intensa comunión con lo divino. En el cristianismo esa veneración va más allá de la simple remembranza: los santos son modelos a seguir e intermediarios entre Dios y los hombres; se rinde culto a sus restos mortales y se considera que Dios, a través de ellos, distribuye sus gracias. Hasta ahora, el estudio de tales personajes había estado restringido al ámbito de la religión y sus vidas eran descritas por tratados de hagiografía; la historiografía científica no consideraba pertinente ocuparse de estas vidas casi mitificadas. Sin embargo, las cosas comenzaron a cambiar desde principios de la década anterior, cuando algunos investigadores franceses y estadunidenses dedicaron interesantes estudios a descifrar los códigos de la hagiografía. A través de ellos descubrieron datos poco conocidos acerca de la religiosidad, la mentalidad y los valores sociales.

Uno de los primeros historiadores que llamó la atención sobre estos temas fue Michel de Certeau, quien aplicó a este estudio los métodos de disciplinas como la lingüística, la antropología y la psicología. Él fue también el primero en considerar la hagiografía como una rama de la

“escritura de la historia”. A partir de aquí, los estudios regionales y por épocas se han multiplicado; Peter Brown publicó en 1981 un insuperable estudio sobre los santos en el cristianismo primitivo del mundo mediterráneo; Rudolph Bell y Donald Weistein en Estados Unidos, y Alain Boureau y André Vauchez en Francia, han hecho enormes aportaciones sobre la santidad medieval; y más recientemente Jean Michel Sallmann publicó un fascinante estudio acerca de los santos napolitanos en el siglo XVII en el marco del movimiento contrarreformista.

Con esta dirección, la presente investigación pretende hacer un análisis de los casos de cinco siervos de Dios a los que se les inició un proceso de beatificación en la época virreinal, pero que no llegaron a los altares: el madrileño Gregorio López, los criollos fray Bartolomé Gutiérrez y sor María de Jesús Tomellín, el aragonés Juan de Palafox y Mendoza y el valenciano fray Antonio Margil de Jesús. Curiosamente, en los cinco se ven representados los modelos hagiográficos más comunes en el ámbito novohispano: el ermitaño, el mártir en el Japón, la religiosa, el obispo y el misionero.

Los cinco fueron, sin duda, personajes históricos que vivieron en un tiempo cronológico y que dejaron, algunos en forma abundante, escritos y fundaciones. Pero el presente trabajo no tiene por finalidad ocuparse de estos aspectos, que están más en relación con la biografía; lo que aquí se estudiará es el personaje que ha sido mitificado, transformado a partir de un modelo hagiográfico y utilizado para una función didáctica, moralizante y “nacionalista”. En palabras de Bell y Weinstein: “lo que a nosotros nos interesa no es si los personajes llamados santos fueron figuras reales o creaciones de la leyenda, del mito o de la propaganda, sino que a través de ellos una sociedad dada manifiesta, por medio de la antítesis y de la proyección, sus propios valores”.[1] La hagiografía crea esquemas de pensamiento; concreta formas abstractas de racionalización trayéndolas a la vida cotidiana, y dramatiza los valores dominantes por medio de imágenes básicas que se afianzan en los terrenos de la emotividad y del sentimiento.

Tres son las líneas narrativas que seguiré a lo largo de este trabajo. Una es la hagiográfica, el discurso oficial de un grupo de clérigos criollos y peninsulares que controlaban los medios de difusión y que los usaban para transmitir los valores vigentes. En esta literatura se plasma cómo fueron

captadas la Contrarreforma y la cultura barroca en la Nueva España. Las vidas de los venerables que nacieron o que actuaron en México se nos muestran como construcciones de una realidad social, como modelos de comportamiento, como testimonio de los valores y de las actitudes imperantes en este territorio durante los siglos XVII y XVIII. Gracias a los comentarios del hagiógrafo podemos descubrir variados aspectos de la vida cotidiana, de los prejuicios, de las expectativas, de los sentimientos y, sobre todo, de la formación de conciencias de identidad local o nacional.

Nuestro concepto de lo histórico, como una narración particularizada e individual, dista mucho del que se tenía antes del siglo XIX. En la era preindustrial la historia estaba vinculada a lo modélico, a lo general; su utilidad estaba en servir como una guía del comportamiento moral. Autores como Certeau consideran que

> […] la hagiografía tiene una estructura propia, independiente de la historia, pues no se refiere esencialmente a lo que pasó, sino a lo que es ejemplar… La individualidad en la hagiografía cuenta menos que el personaje. Los mismos rasgos o los mismos episodios pasan de un nombre propio al otro: con esos elementos flotantes, palabras o joyas disponibles, las combinaciones componen una u otra figura y le señalan un sentido. Más que el nombre propio, importa el modelo que resulta de esta "artesanía", más que la unidad biográfica, importa la asignación de una función y del tipo que la representa.[2]

Por tanto, el género está más cercano a la novela que a la historia y debe ser analizado como tal.

Sin embargo, a diferencia de la literatura novelada, la hagiografía tenía la pretensión de tratar con materiales históricos, es decir, con hechos que realmente sucedieron, y no con ficciones, por lo que los rasgos individuales, sobre todo en el periodo que nos ocupa, son muy notorios; además, claro está, de las características diferenciadoras que la realidad novohispana impuso al modelo europeo. Al estudiar cada caso deberemos preguntarnos, entonces, cuáles aspectos de la narración son producto de la copia de un modelo y cuáles son los que nacen de su adaptación a una situación histórica concreta.

Una segunda línea narrativa se referirá a la recepción de la figura "mítica" en la sociedad novohispana. Chartier explica que en el estudio del discurso,

> […] lo que importa es la historia social de las interpretaciones partiendo de los usos de los textos por sus lectores sucesivos… Las obras no tienen un sentido estable, universal, fijo. Están investidas de significaciones plurales y móviles, construidas en el reencuentro entre una proposición y una recepción, entre las formas y motivos que les dan su estructura y la competencia y expectativas de los públicos que se adueñan de ellas… Descifradas a partir de los esquemas mentales y afectivos que constituyen la cultura propia (en el sentido antropológico) de las comunidades que las reciben, las obras se tornan, en reciprocidad, una fuente preciosa para reflexionar sobre lo esencial, a saber, la construcción del lazo social, la conciencia de la subjetividad, la relación con lo sagrado.[3]

Tal estudio necesita tener en cuenta qué emisores y receptores del discurso están sujetos a esquemas representacionales similares. Se debe considerar también el impacto que tuvo la obra a través de la imprenta, del número de ediciones o de versiones del texto, de su existencia en bibliotecas conventuales o particulares, de las múltiples formas de difusión, como las lecturas públicas. Pero la literatura es sólo uno de los muchos aspectos que abarca la "recepción" de la vida de los venerables entre las masas; junto a ella, la piedad popular que se manifiesta a través del culto a las imágenes, a las reliquias y a los lugares que los venerables santificaron con su presencia, es un importante dato sobre el impacto que tuvieron tales figuras en la conciencia colectiva. Es en este campo donde se muestra la funcionalidad de los textos literarios.

Una tercera línea, muy relacionada con la anterior, es la que busca reconstruir el proceso de beatificación. En él se reflejan las inquietudes de los criollos, que por medio de donaciones testamentarias, limosnas y promoción ante las instancias oficiales, intentan conseguir la autorización papal para la veneración de sus santos propios. Esta investigación también nos refiere la actitud de la Iglesia romana y de la monarquía española. La relación entre autoridad y fieles en este aspecto es muy compleja; la primera legitima el culto público, pero los segundos son los que lo promueven, lo crean y lo amplifican con el eco de los milagros; los santos lo son porque el pueblo los reconoce como tales, porque un gran concurso de gente va a visitar sus tumbas y venera sus imágenes y reliquias.[4]

Para la elaboración del presente trabajo se ha hecho uso de muy variadas fuentes. La principal ha sido la hagiografía colonial, tanto la individual, es decir, las biografías particulares que existen de cada siervo de

Dios, como la que se encuentra incluida en las crónicas provinciales. A menudo, a partir de una primera narración surge todo un ciclo hagiográfico que la reproduce, aumentando, sin embargo, elementos y opiniones. Para evitar repeticiones tediosas, sólo haré un análisis pormenorizado de la primera versión impresa del ciclo, mencionando en las demás únicamente sus características diferenciadoras.

Un segundo grupo de fuentes, no siempre abundante, es el que aporta la iconografía. Su análisis me ha dado acceso a datos que sólo pueden obtenerse a través del mundo de la imagen, fundamental en ese ámbito semialfabetizado. Fueron también de gran ayuda los documentos encontrados en varios archivos españoles y mexicanos, muchos de ellos referidos a la "recepción" popular y a los procesos de beatificación. Se notará la ausencia de los archivos vaticanos, pero al no ser de mi interés el análisis pormenorizado de los procesos en la corte romana, creo que esta información ha sido cubierta suficientemente con el archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Madrid. Por otro lado, este repositorio tiene la gran ventaja de darnos la perspectiva del ámbito oficial de la monarquía española, básico para estos procesos sujetos al Regio Patronato y a la fiscalización del Estado.

En cuanto a los estudios contemporáneos, existe una docena de textos, casi todos anteriores a la década de los cincuenta, que siguen la línea hagiográfica tradicional y narran, con lenguaje moderno, lo mismo que nos dicen los textos de la época virreinal. Salvo algunos datos novedosos, estas obras, básicamente biográficas y apologéticas, no me han servido de mucho. De mayor utilidad han sido los numerosos estudios sobre la vida monacal femenina en Nueva España (Lavrin, Franco, Myers, Ramos, Glantz, Bravo, Cervantes y Espinoza) —cuyos aportes he utilizado en el caso de sor María de Jesús—, así como las investigaciones sobre Juan de Palafox (Arteaga, Sánchez Castañer, Bartolomé). Además de estos trabajos son dignos de mención: la tesis doctoral inédita de Michael Destephano sobre los venerables poblanos; un artículo que trata de los frailes del siglo XVI en la hagiografía de Mendieta y de Torquemada, de Richard Trexler, y una ponencia de Alain Milhou sobre Gregorio López. Como se puede apreciar, el interés por estos temas con relación a Nueva España ha sido muy escaso.

Considero que hacer una nueva lectura sobre este tipo de literatura puede aportar interesantes datos sobre la formación de nuestra conciencia nacional. A través de ella podemos aseverar que una parte importante de la historia de México en el periodo virreinal se escribió en términos hagiográficos. El mito es parte integrante y actuante en la conciencia histórica de todos los pueblos, y en el mexicano el mito cristiano formó uno de los núcleos culturales más significativos.

Con la llegada del liberalismo y del positivismo estos temas fueron considerados como “patrañas infundadas”, pero su presencia estaba todavía viva en la conciencia popular. ¿Por qué si no el papado canonizó a Felipe de Jesús en 1862 y beatificó a Bartolomé Gutiérrez y a Bartolomé Laurel en 1867, en plena lucha entre liberales y conservadores?; ¿por qué si no se cambiaron los festejos del 5 de febrero, fiesta de san Felipe de Jesús (hasta hoy día el único santo mexicano), por la celebración de la Constitución de 1857?

El fenómeno no deja de ser de gran actualidad si consideramos las significativas beatificaciones de santos indígenas que está realizando la Iglesia católica, esta vez para contrarrestar la pérdida de adeptos causada por la secularización de la vida y por la proliferación de grupos protestantes y de otras doctrinas religiosas que están tratando de llenar el vacío espiritual que vive nuestro mundo.

LA FUNCIÓN SOCIAL DE LOS SANTOS

La vida de un santo se inscribe dentro de la vida de un grupo, iglesia o comunidad; supone a un grupo ya existente, pero representa la conciencia que éste tiene al asociar una figura a un lugar… que se convierte en el producto o signo de un acontecimiento… La vida de un santo es la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva.

MICHEL DE CERTEAU

CULTO A LOS SANTOS Y LITERATURA HAGIOGRÁFICA EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Los habitantes de las ciudades romanas de los siglos IV y V, sobre todo los que aún no eran cristianos, quedaron impresionados por un hecho insólito en el ámbito urbano: los obispos católicos, que desde el 312 ya contaban con el apoyo imperial, estaban trasladando los huesos de los mártires (víctimas de las persecuciones de los siglos anteriores) desde las catacumbas hacia los hermosos templos construidos *ex profeso* para contenerlos. Para una sociedad que tenía delimitado el mundo de los muertos (fuera de los muros de la ciudad) del de los vivos, eso era algo inusual y escandaloso.[1]

Al mismo tiempo, junto a aquellos que dieron su vida por la fe, comenzaron a ser venerados los restos mortales de los ermitaños que, con sus actos de renuncia por amor a Cristo, de algún modo también habían muerto al mundo. Muy pronto este culto se hizo extensivo a los cadáveres de los obispos destacados por su caridad, por su sabiduría y por su labor en la difusión del cristianismo. Los cuerpos de los mártires, de los eremitas y de los obispos se convirtieron en reliquias y las tumbas que los contenían se volvieron santuarios de peregrinación, lugares donde se tocaban el cielo y la tierra. Un largo trayecto se había recorrido desde el cristianismo primitivo, que consideraba santo a todo creyente bautizado, hasta esta religión institucionalizada y jerarquizada que comenzaba a rendir culto a una élite de seres excepcionales que vivían en un cielo palaciego, como cortesanos alrededor de la figura imperial de Cristo.

Los santos se convirtieron en patronos, al igual que la aristocracia terrateniente que vinculaba a su patronazgo a amplias capas de población; se transformaron en los compañeros invisibles, en los amigos y protectores contra los males del mundo, en los intermediarios entre Dios y los hombres. Sus reliquias, que probaban su presencia en la tierra, aseguraban protección y solidaridad con los seres humanos; sus méritos los convertían en los "amigos del Señor" y les daban el destacado lugar que ocupaban en el cielo.

Con ellos los hombres podían entablar vínculos que se postulaban en forma de transacciones; a cambio de cirios, limosnas, peregrinaciones y actitudes de dependencia, en fin, de "reverencia", los santos manifestaban su "potencia", su poder, a través del milagro: la curación de la enfermedad, provocada por el pecado; la salvación en los peligros; el encuentro de objetos y personas perdidos, y la protección de cosechas y animales. El santo, personaje de vida inimitable por el común de los mortales, se volvió un intercesor más que un modelo.[2]

La jerarquía oficial intentó delimitar muy pronto el tipo de culto que se les debía a estos hombres excepcionales, la dulía o veneración, frente a la latría o adoración que se dirigía a Cristo. Sin embargo, para la religiosidad popular tales sutilezas teológicas eran incomprensibles y el culto a los santos constituyó una rica veta de posibilidades de sustitución de los antiguos dioses; el politeísmo pagano encontró su sucesor en el santoral cristiano.

Junto a la veneración popular a estos seres excepcionales, el siglo IV vio nacer también un tipo de literatura panegírica llamada hagiografía, que contaba las "leyendas" o gestas de los santos. Las actas de los mártires, registros oficiales de las torturas y muertes, se transformaron en narraciones apologéticas de una Iglesia que triunfaba sobre el paganismo con el apoyo del emperador. Las vidas de los eremitas que habitaron los desiertos orientales, como los egipcios Antonio y Pablo, y el sirio Simeón el Estilita, mostraron la posibilidad del triunfo del alma cristiana sobre las fuerzas diabólicas. La veneración que las sedes episcopales comenzaron a tener por sus santos y sabios obispos, las llevó también a poner por escrito sus vidas, como la de san Martín de Tours, cuya tumba fue uno de los santuarios de peregrinación más visitados en la Edad Media. Mientras que en las biografías de los mártires el interés recaía en la muerte, en las de los ermitaños y los obispos eran sus vidas las que atraían más la atención de los escritores. "Frente a los martirios, propios de una etapa en la que la comunidad está marginada, las virtudes y milagros pertenecen a una Iglesia establecida, epifanía del orden social en que se inscribe."[3]

Estas vidas se diferenciaban de las biografías que hacían los clásicos, como Plutarco, donde la virtud acompañaba al hombre para la gloria del

hombre; en las vidas de los santos, en cambio, las virtudes humanas servían para mostrar la gloria de Dios.

En adelante, el culto a los santos se convirtió en un medio ideal para cristianizar a los pueblos paganos y en una nueva forma de socialización basada en el patronazgo y en la subordinación a las sedes episcopales que guardaban las reliquias y los santuarios.[4] A pesar de su importancia, durante los siglos IV y V el Papado guardó silencio sobre este fenómeno; incluso un decreto del papa Gelasio (492-496) prohibió las gestas de los mártires y, de hecho, las "pasiones", narraciones sobre la muerte de aquellos que entregaron su vida por la fe, no se introdujeron en la liturgia latina sino hasta el siglo VIII; es significativo que también en esta centuria se diera inicio a una nueva etapa en el culto a los restos mortales de los santos.[5]

MONJES, PARROQUIAS Y RELIQUIAS

El fortalecimiento del monacato y del episcopado con las dinastías carolingia y otónida trajo consigo un nuevo enfoque en el tratamiento de la santidad. Quizás el aspecto más sobresaliente del periodo sea el renovado culto a las reliquias, cuyo robo llegó incluso a justificarse y cuyo comercio creó un importante tráfico de ellas desde Italia, España y el Cercano Oriente hacia el centro y el norte de Europa. De las reliquias se hizo depender la prosperidad de una región y sobre ellas los vasallos juraban fidelidad a sus señores y éstos prometían mantener la paz durante las treguas de Dios. Diversas circunstancias produjeron este fenómeno: por un lado, la proliferación de templos monacales y parroquiales hizo necesario conseguir restos mortales de santos, especialmente mártires, para poder consagrar los altares; por otro lado, las reliquias fueron para los monasterios, que habían perdido la protección de los debilitados reyes carolingios, una potente herramienta para mantener la preeminencia regional frente a los señores laicos que pretendían absorberlos. La competencia entre los centros monásticos por controlar la piedad religiosa o la administración de una zona y la necesidad de reforzar el prestigio de una ciudad frente a sus vecinas (como en el caso del traslado del cuerpo de san Marcos desde Alejandría a Venecia) fueron también razones de peso para esas traslaciones. Así, a

finales del siglo XI ya se había hecho una práctica común el saqueo de reliquias, supuestamente autorizado por los mismos santos, y estaba fijado el ritual para dotarlas de un nuevo valor simbólico: las procesiones públicas y solemnes con la presencia de todo el cuerpo social y la colocación de los restos en un suntuoso relicario situado en un lugar prominente del templo.[6]

Mientras esto sucedía con las reliquias de los viejos santos, la literatura hagiográfica y la labor episcopal promovían nuevos modelos de santidad y nuevos temas. Desde el siglo VI la imagen de un Dios-juez temible y lejano obligaba a los fieles a buscar un número cada vez mayor de intermediarios eficaces para encontrar solución a las innumerables necesidades cotidianas. Así, encabezados por el arcángel san Miguel, una multitud de santos se repartieron los atributos divinos, especializándose cada uno en la curación de una enfermedad o en la solución de una catástrofe. A los ya existentes, el monacato y sus propuestas de vida agregaron un rico catálogo entre los siglos VI y XII. Obispos y monjes creadores de reglas monacales como san Isidoro y san Benito, sabios como san Beda, y misioneros fundadores de las nuevas iglesias germánicas, celtas y eslavas, como san Bonifacio, fueron los héroes de entonces. Con algunas excepciones, como la vida de la monja anoréxica santa Radegunda, escrita por Venancio Fortunato, la presencia de la mujer es escasa en este periodo. Junto con las virtudes, sobre todo la caridad, el ascetismo y la castidad, el tema de los milagros tomó un nuevo cariz.

La necesidad de hacer patente la “potencia” de esos patronos celestiales llevó a los biógrafos a introducir en las narraciones elementos fantasiosos, nacidos de la emulación de las distintas comunidades para exaltar a sus santos locales. Surgió así una hagiografía que estilizaba las muertes y los milagros conforme a patrones establecidos. Una muestra clara de ese gusto por lo maravilloso son las obras de san Gregorio de Tours y de san Gregorio Magno, quienes no sólo recopilaron esa literatura fantástica, sino que también le dieron al elemento milagroso-mítico la sacralidad y veracidad que conservaría por mucho tiempo. Lo “maravilloso” cristiano se volvió algo tan conocido, esperado y repetido en la literatura hagiográfica que dejó de ser tal.[7]

Además de la actividad milagrosa como prueba de santidad, la hagiografía occidental quedó marcada en esta época por otros dos rasgos

fundamentales: el predominio de los santos varones (el noventa por ciento de los casos) sobre las mujeres, y los estrechos vínculos entre aristocracia y perfección moral y religiosa, dado que la mayoría de los santos pertenecían a las más altas esferas sociales.[8]

La revolución urbana y los nuevos santos

El renacimiento de la vida económica en las ciudades, el surgimiento del hombre burgués, la consolidación de las monarquías y las reformas eclesiásticas realizadas por el Papado fueron algunas de las transformaciones que vivió Europa a partir del siglo XI. Con ellas llegaron cambios profundos tanto en la concepción de la santidad y en su elevación al culto público, como en la difusión de la literatura hagiográfica, que se enriqueció con nuevos tipos de santos: fundadores de las modernas órdenes monásticas cistercienses y mendicantes (san Bernardo, san Francisco y santo Domingo), pilares de la Iglesia que conseguían la salvación de los fieles con la predicación y el ejemplo; reyes que promovieron la cristianización de sus pueblos (san Olaf, san Esteban, san Wenceslao); nobles y burgueses (san Omobono, san Gerlac) que imitaban las virtudes monásticas de castidad y ascetismo; monjas, reinas y laicas urbanas (asociadas en el norte de Europa con las beguinas y en el sur con las terciarias) que proponían una perspectiva de santidad específicamente femenina dentro del cristianismo.

Uno de los aspectos más sobresalientes de esta época fue la santificación de numerosos laicos como efecto de los continuos cuestionamientos que éstos comenzaban a hacer a la autoridad eclesiástica. El incremento del número de mujeres en las promociones a la santidad respondió a mecanismos semejantes; era necesario ejercer sobre ellas una vigilancia más eficaz a causa de su gran participación en las herejías, sobre todo en la de los cátaros, y por su importante papel en las cortes feudales. En esta labor ocuparon un lugar destacado los directores de conciencia, confesores y maestros espirituales, que guiaban a las mujeres en su vida interior.

Tales actitudes de control fueron también la causa de la desconfianza contra el movimiento eremítico. Los ermitaños laicos transmitían la palabra

de Dios al pueblo con un nuevo lenguaje, lo que era intolerable para una Iglesia que consideraba la predicación como una actividad exclusiva de los clérigos. Los eremitas itinerantes comenzaron a ser perseguidos por ser peligrosos para los intereses del Estado y de la Iglesia. La vida eremítica se sujetó a reglas monásticas como la de los cartujos, y la predicación a las masas se convirtió en un monopolio casi exclusivo de las órdenes mendicantes. En una era de orden y control estos extravagantes no tenían cabida.

Junto a la necesidad de mayores controles, la aparición de santos laicos y mujeres fue también consecuencia de la nueva religiosidad promovida por los mendicantes. La predicación de la pobreza como virtud cristiana destacada, en contraste con la avaricia introducida por el comercio y la usura, permitió el acceso a la santidad de los grupos urbanos. No obstante, la nobleza y la realeza siguieron siendo los receptáculos principales de perfección entre los laicos; su espectacular rechazo del mundo y sus riquezas, para hacer notoria la virtud de la pobreza, fue considerado más heroico que la aceptación de una condición irremediable por parte de los miserables. En cuanto al crecido número de mujeres santas, es innegable la influencia ejercida por los conventos femeninos de los mendicantes que promovieron una mayor participación de la mujer en la vida religiosa. No es gratuito que de los doscientos catorce santos mendicantes aprobados entre los siglos XIII y XVI, cincuenta fueran mujeres.[9]

Un segundo aspecto que se debe resaltar es la fuerte presencia en la espiritualidad del tema de la encarnación de Cristo. El acento que se puso sobre los rasgos humanos del Salvador, fortalecidos con la presencia afectiva y maternal de la Virgen María, fueron elementos que permitieron que la figura de Cristo fuera imitable. Por otro lado, el siglo XIII inició una época en la que la familia ocupó un importante papel en el desarrollo de la espiritualidad personal y el matrimonio sacramental recibió un fuerte impulso. Como consecuencia de estos hechos, se hizo patente la presencia de la infancia y de la adolescencia en las vidas de los santos. Aquí también, la predicación de los mendicantes fue un elemento clave.

Junto con la Encarnación, los teólogos resaltaron también los dogmas de la Resurrección de la carne, de la Ascensión de Cristo y de la Asunción de María; con ellos se introducía la posibilidad de la presencia corporal en

el más allá y se revalorizaba el papel del cuerpo como un medio de elevación, como un instrumento de salvación. La misma significación tuvo la insistencia en el dogma de la presencia real de Cristo en la Eucaristía y de los milagros asociados a su cuerpo y a su sangre. Toda esta espiritualidad de lo corporal fue sin duda una reacción al dualismo cátaro y a sus cuestionamientos sobre el valor del cuerpo.

En este sentido fueron sin duda las mujeres, monjas y laicas, quienes marcaron con su actuación las pautas de una nueva religiosidad centrada en el cuerpo desde el siglo XII. La asociación de lo femenino con la carne y de lo masculino con el espíritu provocó que las mujeres recibieran un especial tratamiento hagiográfico, pues su cuerpo era el paradigma de la presencia de lo sagrado en lo corpóreo.

Tal asociación traía consigo un ascetismo femenino mucho más violento que el de los hombres, unido a numerosas muestras de manipulación psicosomática: trance, ataques catatónicos, anorexia o incapacidad para ingerir alimentos (salvo la Eucaristía), lactancia milagrosa, exudación de aceite dulce, estigmatización, enfermedades continuas. Así, las mujeres, más propensas a somatizar la experiencia religiosa y a utilizar su cuerpo como un instrumento místico, se convertían en el receptor espiritual ideal gracias a su capacidad para manipular el sufrimiento.[10]

Junto al ascetismo y a los fenómenos psicosomáticos, en la santidad femenina aparecieron otros dos temas en los que lo corporal tenía una fuerte presencia: el matrimonio espiritual y la comida. El primero, con fuertes tintes neoplatónicos y bíblicos, estaba empapado de alusiones eróticas influidas por la poesía trovadoresca y por la nueva visión de la Iglesia alrededor del matrimonio sacramental. El papel de la mujer como esposa alimentó una rica simbología que asimilaba lo femenino con la Iglesia y con el alma, unidas a Cristo por vínculos amorosos como los de los cónyuges. Muchas mujeres célibes y viudas hicieron uso de la metáfora matrimonial para hablar de su relación con Cristo y el tema fue introducido en la ceremonia de profesión de las monjas desde el siglo XIII.

Junto a las metáforas eróticas, e íntimamente relacionadas con ellas, la religiosidad femenina desarrolló profusamente el tema de la comida como uno de sus símbolos más fuertes y constantes.[11] En ellas, amar no sólo

consistía en besar o tocar, amar era masticar, ingerir, asimilar, alimentarse del otro. En un mundo religioso cuyo ritual central era la venida de Dios en forma de comida, como carne macerada en la Eucaristía, las mujeres encontraron en él un medio ideal para desarrollar una visión muy personal sobre el sufrimiento y las posibilidades de la participación femenina en la salvación a través del acto de comer a Cristo en la hostia.

Íntimamente ligado al tema eucarístico estaba el del ayuno, pues muchas mujeres sustituían el alimento por la hostia. Mientras que los hombres renunciaban a la riqueza y al poder, manifestaciones del *status* social masculino, las mujeres rechazaban el alimento y convertían el ayuno en lamentación, propiciación, purificación y penitencia. Para muchas fue incluso un medio que les permitía hacer oír su voz, una forma de protesta ante las imposiciones masculinas.

Pero la comida no sólo era símbolo de sacrificio, era también una forma de servicio. Dar de comer a los pobres y cuidar a los enfermos eran actividades que las santas medievales desarrollaron como parte de su función nutricia. Además, la presencia de Cristo en los necesitados era considerada tan real como la que se daba en la Eucaristía; por ello algunas de estas mujeres lamían las heridas purulentas de sus protegidos con la misma fruición con que tomaban el cuerpo de Cristo. No es difícil entender esta relación con la comida en una sociedad donde la actividad primordial de la mujer era preparar los alimentos y ser ella misma, como productora de la leche materna, el prototipo de la capacidad nutricia.

Esta espiritualidad emotiva, que buscaba la experiencia interior de la presencia divina, se expresó sobre todo por medio de visiones sobrenaturales; ellas tenían como escenario el cielo, el infierno o el purgatorio, y como imágenes reiterativas la sangre y la leche, el niño Jesús, el Salvador en la cruz y el Cristo de la Eucaristía.

Ascetismo, visiones y servicio fueron las cualidades que caracterizaron a santas como Margarita de Cortona, Clara de Montefalco y Angela de Foligno; en otras, como santa Brígida y santa Catalina de Siena, la actividad visionaria se dirigió, además, a la predicción de calamidades y a la reforma de la Iglesia. A una visión eclesiástica que presentaba a la mujer como un ser inferior y peligroso por su inclinación al mal, las santas medievales opusieron otra que mostraba las múltiples formas de manifestación de la presencia divina en el ámbito femenino. Haciendo uso de la revalorización

del cuerpo, las mujeres santas desarrollaron en sus vidas y escritos las múltiples posibilidades de la carne, basadas en el dogma de la Encarnación, por la cual, Cristo, al convertirse en hombre, salvaba todo lo que el ser humano era. Las mujeres veían en sus propios cuerpos femeninos no sólo un símbolo de la humanidad de ambos géneros, sino también un símbolo y una aproximación a la humanidad de Dios. Al utilizar las posibilidades sensuales y afectivas para aproximarse a Dios introducían lo físico en el más allá; al sufrir se ofrecían como víctima, se convertían en Cristo, un Dios que era comida, carne, sufrimiento y salvación. Además, la mujer encontró su fuerza en un cristianismo que exaltaba a los débiles y en aquellas virtudes como la humildad, el abatimiento y desprecio de sí mismo, que podían ser consideradas con mayor propiedad como femeninas.

En efecto, aunque estaban excluidas de la predicación y del sacerdocio, las mujeres consiguieron tener una fuerte presencia social gracias a sus visiones, a sus éxtasis eucarísticos, a sus sufrimientos y a sus premoniciones. Por medio de ellos las santas hacían públicos o criticaban los pecados de los sacerdotes indignos al colocarlos en el purgatorio; sus milagros y enseñanzas eran utilizados como pruebas teológicas frente a las herejías, sobre todo contra el catarismo; por su intermediación se conseguían favores celestiales y a sus consejos se ceñían hasta las más altas jerarquías. Gracias a sus dones, a su capacidad de curar, enseñar, servir y aconsejar, las mujeres lograron ocupar un importante espacio en la Iglesia, pues algunos clérigos consideraban que la voluntad de Dios se manifestaba por medio de ellas.

Con todo, muchos sacerdotes desconfiaban de esas mujeres que afirmaban la posibilidad de la unión con Dios a través del amor en esta tierra, y que amenazaban con expropiarles su función de intermediarios entre Dios y los hombres.[12] Así, a una época de gran libertad en las manifestaciones femeninas religiosas entre los siglos XII y XIII, siguió un periodo de mayores controles por parte de los confesores y directores de conciencia a partir del siglo XIV. No obstante, a la moderación del ascetismo y de la comunión frecuente que propuso la jerarquía, se opuso una respuesta femenina, una verdadera rebelión, manifestada en exacerbadas flagelaciones y en prolongados ayunos, en visiones eucarísticas de fuerte connotación corporal y en exaltadas imágenes de la presencia diabólica. En

este sentido, no son gratuitos los paralelismos que existen entre las vidas de las santas y los temas de posesión, viajes en espíritu y marcas corporales de las brujas.[13]

En el siglo XIV se consolidó, así, una posición eclesiástica que tomó conciencia de la presencia femenina. Ante la brujería, vista como la peor de las herejías, la única actitud posible era la represión y la hoguera. Ante una religiosidad femenina que, aunque ortodoxa, había desbordado los cauces del tradicional papel atribuido a la mujer, la Iglesia optó por la adopción de sus símbolos y por la utilización de sus manifestaciones dentro de la devoción, pero siempre bajo la vigilancia de la autoridad masculina.

La santidad femenina fue uno de los varios caminos hacia Dios propuestos por una época de profundos cambios y rupturas y por una realidad cambiante. Lo que en ella se proponía era la búsqueda de nuevos códigos de comunicación con la divinidad a partir del individualismo extrainstitucional de la mística, que equiparaba la revelación dogmática con aquella recibida en la intimidad de la conciencia. Para la mayor parte de los movimientos espirituales de esta época, la oración mental e intimista constituía la base de una experiencia de lo divino, y por consiguiente de la santidad, que cuestionaba las propuestas tradicionales de la escolástica.

Sin embargo, las nuevas teologías místicas proponían caminos distintos para lograr la unión con Dios. Algunos, como Eckhart y Ruysbroeck, basados en la filosofía platónica del Areopagita, se inclinaban por la contemplación abstracta, intelectual y sin imágenes; otros, como Ludolfo de Sajonia y Tomás de Kempis, optaban por la meditación sobre lo concreto, para poder compenetrarse de la presencia humana de Cristo. Las dos tendencias tuvieron sus seguidores en las épocas posteriores y, como veremos, estuvieron en el centro de las discusiones teológicas durante el Renacimiento y el Barroco.

LA HAGIOGRAFÍA, ENTRE LA HISTORIA Y LA LITERATURA

Todos los cambios sucedidos entre los siglos XI y XV no sólo afectaron las concepciones teológicas sobre la santidad; también la hagiografía como género literario y forma narrativa se vio profundamente modificada. Una de las causas principales de estos cambios fue la popularización de las

“leyendas áureas”. Por un lado, la difusión de materiales hagiográficos se fue intensificando en la liturgia (durante las fiestas de los santos se hacía la lectura de sus vidas llenas de alusiones portentosas) y en los sermones (en los que se incluyeron *exempla* que narraban los prodigios conseguidos por su intercesión).[14]

Por otro lado, en esta época la hagiografía recibió una gran influencia de los otros géneros narrativos, sobre todo de la crónica histórica y de la novela de caballería. En el primer caso, la pretensión de la hagiografía de tratar con materiales históricos no la privó de su carácter literario. De hecho, la línea divisoria entre historia y literatura tampoco era tan tajante, ya que ficción y realidad a menudo se confundían. Por otro lado, las vidas de los santos, difundidas por los juglares junto con las de los héroes guerreros, aportaron y recibieron numerosos elementos de los géneros narrativos novelados, en formación en ese periodo.

La hagiografía tomó de la novela los siguientes elementos: división de la obra en libros; protagonismo del biografiado; progresión en el tiempo y el espacio; cambios marcados por los tonos de fortuna y las vicisitudes, lo que le da a la narración suspenso y un tono de aventura; convenciones físicas (belleza igual a bondad) y familiares (linaje ilustre, familia piadosa, niñez ejemplar), y sentido de la fama y la permanencia en la memoria de los hombres. La novela de caballería, por su parte, tomó de la hagiografía: ser un repertorio de modelos de comportamiento; la lucha antagónica entre el bien y el mal; el carácter edificante y ejemplar de la narración, y la exageración y licencia para romper los planos entre la realidad y la ficción con la narración de hechos prodigiosos.[15] En este proceso de formación de modelos jugó también un importante papel la retórica. Con su codificación de técnicas, con sus tropos, sus reglas y sus alegorías, con su reutilización de modelos clásicos, la retórica definió en adelante, hasta el Renacimiento y el Barroco, los usos sociales de la lengua y afectó todos los campos del discurso.[16]

La nueva literatura hagiográfica se enriqueció además con los *libelli miraculorum*, recopilaciones de historias de milagros realizados por las reliquias, que los clérigos guardianes de los santuarios hicieron públicos. En este periodo las vidas de los santos se convirtieron en “sofisticadas biografías ricas en detalles y delineación de personalidad”.[17]

El siglo XIII, siglo enciclopédico, produjo la primera recopilación monumental de materiales hagiográficos: *La leyenda dorada* del dominico Jacobo de la Vorágine. Este texto encierra, además del carácter didáctico tradicional, todo un programa de apostolado basado en un sólido cuerpo escolástico, dogmático y doctrinal; cargado de expectativas escatológicas y de un espíritu de lucha contra la herejía, el libro fue escrito como un manual auxiliar de la predicación y de la liturgia, en una época para la cual la escritura estaba al servicio de la palabra. Con *La leyenda dorada* se introducen elementos autentificadores en las historias (como las referencias a la Sagrada Escritura y a la patrística y una incipiente crítica documental), se instaura una nueva tipología hagiográfica y se fija el modelo narrativo que seguirá la hagiografía posterior. Con ella el culto a los santos, y sobre todo a sus reliquias, se constituyó en parte importante de los programas propagandísticos de los mendicantes, quienes, al difundir la veneración a los santos de sus órdenes, reforzaban el prestigio de sus institutos.[18]

La nueva hagiografía estaba profundamente influida por la visión del hombre y de su papel en el mundo instaurados por san Bernardo de Claraval y por san Francisco de Asís: cada ser humano, en el ámbito donde Dios lo había colocado, debía ganarse el cielo en la tierra. “La santidad [era] el fruto de una experiencia interior y de un amor que se esforzaba en redescubrir en todos los hombres, y sobre todo en los más desheredados, el semblante de Dios.”[19] A partir de aquí se insistiría en que las virtudes eran tan importantes como los milagros, y en que los santos debían ser considerados como modelos de vida cristiana del mismo modo que lo eran como intercesores.

SANTIDAD, BUROCRACIA PONTIFICIA Y VIDA MUNICIPAL

Paralelamente a estos cambios en la concepción de la santidad y en la hagiografía, en esta época también se fueron dando, como consecuencia de la necesidad de generar un mayor control por parte del papado, nuevos métodos para elevar a la veneración pública a los hombres y mujeres destacados por su virtud y por sus milagros. A partir del siglo XII la canonización (inscripción en el canon) fue derecho exclusivo del pontificado, con lo que se daba fin al antiguo proceso practicado desde el

siglo V, por el cual la elevación de un personaje al culto público era realizada por la devoción popular y ratificada con la autorización del obispo de la región y muy rara vez por el papa. En el siglo XIII las *Decretales* de Gregorio IX postularon, como parte del derecho canónico, que sólo el Sumo Pontífice tenía potestad para elevar a una persona al culto público y se mencionaban los dos pasos a seguir en el proceso: la beatificación y la canonización. Los papas de Avignon, que transformaron la curia romana en una burocracia eficiente, convirtieron los procesos de canonización en procesos legales, con defensores (procurador de la causa) y fiscales (promotores de la fe). Además, no bastó la fama popular para iniciar un proceso, ya que fue necesario que los obispos y los reyes solicitaran la apertura mediante cartas. De ahí en adelante sólo tuvieron derecho a ser llamados "sancti" y a recibir un culto litúrgico aquellos que hubieran sido canonizados por el papa, mientras que los que eran venerados sólo localmente o por determinadas órdenes religiosas se les llamó "beati", y su veneración requirió únicamente la autorización episcopal.[20]

La tolerancia de cultos locales, por un lado, y de santos con reconocimiento oficial, por el otro, trajo, asimismo, dos tipos de literatura hagiográfica: la oficial clerical (destinada a ser leída en los oficios litúrgicos) y otra más popular (la de Gonzalo de Berceo, de los sermonarios y de los relatos de juglares) destinada al pueblo.[21]

La jerarquía oficial insistió sobre todo en que las vidas de los santos y sus virtudes debían ser modelos para los cristianos, pero el culto popular prefería venerarlos por sus milagros; y de hecho fue esta actitud, y no la primera, la que propició que entre 1200 y 1500 la difusión del culto a los santos fuera más amplia que nunca. Cada ciudad, región, orden religiosa, gremio o cofradía, veneró a sus santos patronos propios. El culto cívico, que reforzaba los vínculos urbanos, hacía depender de ellos la prosperidad de la ciudad y la concordia de sus ciudadanos.[22]

Italia fue en este sentido una tierra privilegiada; con sus comunas, sus hermandades, su clero integrado a la política municipal y sus luchas entre güelfos y gibelinos las ciudades de la península utilizaron a sus santos no sólo como protectores, sino también como símbolos cívicos para promover la conciencia colectiva, como timbres de orgullo local que movían el patriotismo a través de la emotividad.

Los santos de las urbes italianas ofrecieron también un servicio social único: fueron los encargados de expiar las culpas de los miembros de la comunidad y facilitaron la adecuación entre los valores religiosos y los intereses materiales. Los fieles, con muy poco tiempo e inclinación para perseguir la perfección por ellos mismos, solucionaban con el culto a los santos patronos la ansiedad creada por la inadecuación entre el ser y el deber ser. Hombres y mujeres que vivieron rechazando al mundo, vinieron a ser dispensadores de favores mundanos; santos cuyas vidas se habían dedicado a buscar la paz, eran llevados como estandartes en las batallas; los restos mortales de aquellos que habían trascendido la existencia material y que habían sido considerados por sus poseedores como receptáculos del pecado, se convertían en talismanes contra las vicisitudes de la vida terrena.[23]

Entre los siglos XIII y XVI el culto a los santos aportó a la Iglesia uno de sus más valiosos instrumentos en el proceso de suplantación de la antigua religiosidad pagana. Los fieles estaban cambiando muchos de sus amuletos y talismanes por escapularios y reliquias; las jaculatorias y señales de la cruz se emitían con más frecuencia que los sortilegios y ensalmos, y las ofrendas y las danzas se hacían ahora en honor de los santos, quienes habían suplantado a los hechiceros en el manejo del prodigio y del milagro. En la elección de los nombres de pila para bautizar a los niños, los de los patronos canonizados eliminaron definitivamente a aquellos que designaban valor o salud. Desde fines del siglo XIII muchos aspectos de la vida cotidiana que antes estaban regulados por la magia antigua habían sido suplantados por la magia cristiana gracias a la presencia de un rico santoral y a la labor difusora desarrollada por los mendicantes.

HUMANISMO, PROTESTANTISMO Y CONTRARREFORMA

A partir del siglo XIV, las corrientes evangélicas entraron en conflicto con esta visión humanizada y paganizada de los santos. La Iglesia institucional, por su lado, que toleraba las manifestaciones populares del culto, aceptó también algunas de las críticas que exponían los movimientos de renovación cristiana, como el erasmismo, que con base en el cristianismo

primitivo cuestionaban el culto a las reliquias y la utilización mágica de los santos.

Para el siglo XVI fue ya imposible sostener una actitud tan ambigua, sobre todo a partir del surgimiento del protestantismo, cuya posición respecto al culto de los santos fue radical: una sociedad sin sacramentos y sin sacerdocio donde todos los creyentes tenían la obligación de llegar al sumo grado de perfección, no necesitaba santos. La Iglesia católica reaccionó frente a la idea luterana proponiendo una mayor jerarquización dentro de la comunidad de los fieles, una preeminencia de los clérigos sobre los laicos y las religiosas y un alejamiento entre los simples mortales y los santos, seres excepcionales a los que difícilmente se podía imitar, y a los que los fieles debían resignarse a pedir favores. La reforma católica, encabezada por el Concilio de Trento, postuló así dos líneas de actuación sobre este asunto: por un lado, se ejerció un mayor control sobre las manifestaciones populares del culto por medio de confesores e inquisidores y se les atribuyó el derecho de canonizarlas o prohibirlas; en 1588 se creó la Sagrada Congregación de Ritos para "aumentar la piedad de los fieles y el culto divino" y se encargó a la Congregación del Santo Oficio reprimir los abusos en estas materias.[24] Al mismo tiempo se fomentó en tal forma el ritualismo y la veneración a imágenes y reliquias, que se facilitó el fortalecimiento de un cristianismo mágico lleno de prácticas externas. El decreto XXV del Concilio insistía en la necesidad de invocar a los santos y de honrar sus reliquias e imágenes como un medio para fortalecer la fe; eran un soporte para que el espíritu pudiera acercarse a las realidades inmateriales a través de los sentidos corporales. La Iglesia, retomando su papel rector, convirtió a los santos en uno de los recursos más eficaces de la Contrarreforma.

El país más beneficiado con la nueva posición de la Iglesia fue España. Como Italia en los siglos anteriores, la península ibérica encontró en el culto a los santos un fuerte elemento de cohesión en una época de profundos cambios. Su papel hegemónico en la política europea, su control sobre la mayor parte de Italia y la vinculación entre su monarquía y su Iglesia nacional la ponían en una situación privilegiada dentro del mundo católico. Al convertirse en la campeona de la ortodoxia contrarreformista y en la defensora del papado frente al protestantismo, España se llenó con un

ejército de místicos, obispos, misioneros, fundadores y reformadores de órdenes, que con su elevación a los altares ratificaban el apoyo divino a su obra mesiánica. Con la canonización en 1622 de san Ignacio, de san Francisco Xavier y de santa Teresa de Ávila, España demostraba ser la elegida de Dios. Poco a poco, la promoción de los venerables de su inmenso imperio se convirtió en una de las obligaciones importantes del Regio Patronato, junto con la recolección y administración de las limosnas que se recogían para tal fin.

Las reformas de Urbano VIII

La Iglesia postridentina, al mismo tiempo que proponía la veneración de los santos, en abierta oposición a las tesis protestantes, imponía una serie de reglas que ceñían a un mayor control por parte del papado tanto los procesos de canonización como la hagiografía. El pontífice que mayores reformas hizo a este respecto en ambos sentidos fue Urbano VIII, que subió al trono pontificio en 1623. Después de las grandes canonizaciones españolas del año anterior, este papa declaradamente adverso a los intereses hispánicos, ordenó que no podían iniciarse procesos de canonización con personas muertas en los últimos cincuenta años, ni proponer más de cuatro santos juntos.[25] Asimismo, él fue el primero que estipuló los pasos a seguir en procesos ordinarios de beatificación de personas fallecidas en tiempos recientes. El primer paso debía darlo el obispo del lugar donde había vivido el venerable; él promovería informaciones sobre los escritos, vida, fama de santidad y milagros del postulado, por medio de preguntas a testigos que incluían los datos del proceso y por tanto inducían las respuestas; el obispo debía anexar también a su informe una sentencia de *non cultu* ratificando que no se daba culto público a aquella persona, que no se prendían cirios ni se ponían exvotos a sus imágenes, aunque sí era permitido un discreto culto privado. Después, la Sagrada Congregación de Ritos haría una revisión de esos papeles y prepararía las “letras remisoriales” que serían enviadas junto a una “bula de rótulo” a la diócesis de donde era originario el pretendiente. A partir de entonces se consideraba abierta la causa y el postulante podía ser llamado “siervo de Dios”, para diferenciarlo de aquellos venerables que no habían sido objeto de un proceso en Roma.

Una vez recibidas letras y bulas, cada una de las sedes episcopales en las que actuó el siervo de Dios instituirían un tribunal apostólico encargado de recoger testimonios, pruebas y documentos sobre virtudes y milagros y de remitirlos de nuevo a Roma. Ahí, la Santa Sede nombraría a un cardenal como "postulador de la causa" o "ponente", y éste presentaría el caso ante tres congregaciones distintas: antepreparatoria, preparatoria y general; en ellas se discutirían la ortodoxia de los escritos del postulado (si los había), la heroicidad de sus virtudes y la veracidad de sus milagros. Un cardenal, "promotor de la fe", se encargaría de presentar las "animadversiones" y "dubios" pertinentes sobre la causa. El papado se reservaba la última palabra y con ella se emitiría el decreto de beatificación. Finalmente, si el caso lo ameritaba, y con la prueba de dos milagros más, se podía abrir el proceso para la canonización.[26]

Con Urbano VIII el culto a los santos quedó totalmente sometido a la autoridad papal e, incluso, quitó a los obispos su antiguo privilegio de beatificar; pero simultáneamente generó también un gran crecimiento de la burocracia vaticana, y sobre todo de un ejército de gestores y procuradores, lo que propició un aumento exorbitante en los costos de los procesos. Aguinaldos para los criados de los cardenales, obsequios de chocolate, tabaco, paños finos e imágenes para los cardenales postulador y promotor de la fe, pago de derechos para los ministros de la Congregación, salarios de abogados, agentes, copistas y traductores, impresión de memoriales, remisoriales, sumarios y biografías, factura de pinturas y estampas de los postulados para promover su culto y sus milagros y el salario de los gestores, eran gastos que debían salir de las limosnas recogidas en los países que querían ver a sus venerables en los altares.[27] El complicado papeleo de los procesos, la pereza de los funcionarios y el dolo de los gestores, que prolongaban las causas para asegurarse más entradas, hicieron que ésas, en la mayoría de los casos, duraran varias décadas.

Los controles papales no sólo afectaron los procesos, sino que incidieron también en las imágenes y en la literatura hagiográfica. En materia de retratos se prohibió desde 1625 que los venerables no beatificados fueran representados con atributos sobrenaturales como aureolas o rayos. En cuanto a la literatura, el surgimiento de nuevos factores hacían necesario ejercer sobre ella mayores controles. La imprenta había

traído consigo una enorme difusión de textos cuyos contenidos hicieron más rigurosos el pensamiento y la elaboración de conceptos y categorías, por lo que su expansión, y la posición crítica que ella conllevaba, ponía en peligro la integridad de la fe. Por otro lado, la proliferación de venerables durante la segunda mitad del siglo XVI hizo necesario ejercer mayores controles sobre el culto y sobre la literatura que lo nutría.[28] Por último, los movimientos de "alumbrados" del siglo anterior y sus arrobos hacían sospechar de cualquier manifestación mística que no fuera controlada y certificada por la Iglesia.

Un decreto de Urbano VIII, firmado el 13 de marzo de 1625 (ratificado en junio de 1631, en julio de 1634 y en agosto de 1640), prohibió imprimir libros que contuvieran sugerencias de santidad, milagros o revelaciones, sin que tuvieran la aprobación explícita de la Iglesia a través de la Sagrada Congregación de Ritos. Todos los autores debían hacer protesta de no dar autoridad alguna a hechos sobrenaturales y de sólo hacerse eco de opiniones humanas. Su finalidad: preservar la autoridad papal, frenar la divulgación de materias heterodoxas y limitar la infiltración de elementos de origen popular. La hagiografía, que durante siglos se había alimentado de fuentes populares, y por tanto laicas, se vio sometida a una creciente clericalización. La "protesta", que acompañará en adelante todo tratado hagiográfico, consolidaba el viejo argumento que requería la sanción de la autoridad para ratificar la veracidad y autenticidad de cualquier discurso.

LA HAGIOGRAFÍA BARROCA

Curiosamente, mientras aumentaban los controles oficiales, la literatura hagiográfica se veía enriquecida por una serie de elementos provenientes del humanismo renacentista. En primer lugar, se introdujo una exaltación del individualismo y con ella la influencia de la biografía clásica en la descripción de la vida de los santos, hombres con virtudes humanas; el "modelo", a la manera medieval, comenzó a ceder ante la "biografía" que, bajo los dictados de la retórica ciceroniana, insistía más en los rasgos individuales. Por otro lado, se exaltó al hombre de acción más que al hombre contemplativo, al hombre virtuoso más que al hombre milagroso. En tercer lugar, se fomentó el uso de las descripciones psicológicas,

elementos propios de una época que había redescubierto el complejo mundo de las intenciones y de las decisiones humanas. Por último, se fomentó el criticismo, el cuestionamiento de los testimonios y la búsqueda de fuentes históricas. El nuevo espíritu se manifestó en la hagiografía muy débilmente en el siglo XVI, pero se fue fortaleciendo hasta dar sus mejores frutos a partir de mediados del siglo XVII; uno de ellos fue la sociedad bolandista, formada por un grupo de eruditos jesuitas, encabezados por Jean Bolland, con quienes "se introdujo la búsqueda sistemática de manuscritos, la clasificación de fuentes, la conversión del texto en documento, paso discreto de la verdad dogmática a una verdad histórica".[29]

No debemos pensar, sin embargo, que esta actitud se haya generalizado en el ámbito de la hagiografía. Los bolandistas sólo se dedicaron a "los santos antiguos" y, mientras tanto, la literatura "folclorista", edificante, que cultivaba lo afectivo y lo extraordinario y que se dedicaba a los santos contemporáneos, seguía siendo la más divulgada; un lugar especial obtuvo la hagiografía femenina que, con sus vívidas y escenográficas visiones y sus corpóreos milagros, respondía a las nuevas necesidades de una religiosidad, como la barroca, que se apoyaba en lo visual para exacerbar la sensibilidad. Al igual que en otros campos de la cultura, la hagiografía manifestaba el debate entre las dos tendencias de la modernidad: la racionalista y la emocionalista.[30]

Para el siglo XVII esta literatura ya había fijado sus contenidos básicos y seguía, con más o menos variantes, el siguiente esquema.

Una infancia y una adolescencia virtuosas, con mortificaciones, devociones, éxtasis y visiones propias de los adultos, y acompañadas por la presencia de una madre comprensiva que fomenta la santidad. Normalmente, los pequeños santos evitan la compañía de otros niños que pueden contaminarlos, pues la naturaleza tiene en sí el germen del mal. Aunque existen también algunos casos, los menos, en los que una asombrosa conversión pone fin a una etapa juvenil de relajación y alejamiento de la religión. En todo caso, la santidad aparece más como una predisposición otorgada por Dios a sus elegidos que como un logro de la voluntad.[31]

Una vida adulta estructurada alrededor de tres aspectos, que eran los que se solicitaban en los procesos de canonización: pureza doctrinal,

intercesión milagrosa y virtudes heroicas. Por la primera, se aseguraba la ortodoxia, por la segunda se demostraba que el postulado compartía ya la gloria celestial con la comunidad de los santos, por la tercera se distinguía a los hacedores de milagros de los nigromantes, que también realizaban portentos pero por arte de Satanás.[32]

La pureza doctrinal se manifestaba a través del discurso o de los escritos y era calificada por confesores y teólogos. Su presencia en la hagiografía es explicable en una época en la que la lucha contra la herejía era un tema central de la cultura católica.

Los milagros y hechos prodigiosos se referían a aquellos actos que estaban por encima del orden de la naturaleza: la premonición, la clarividencia, el poder sobre los elementos y la curación de las enfermedades. Las visiones sobrenaturales, cargadas de imágenes visuales influidas tanto por la espiritualidad ignaciana como por la mística teresiana, ratifican dogmas como el del purgatorio, fomentan devociones y refuerzan valores morales. La presencia de Satán y un espectacular triunfo sobre él, forman parte también de ese mundo de prodigios. Lo milagroso atestigua la presencia divina y hace públicos los dones que Dios quiere dar a los hombres a través del santo.

Al igual que los milagros, las virtudes son signos de lo extraordinario y de lo maravilloso, pero están también inscritas en el ámbito de lo moral, funcionan como norma social y su existencia muestra los valores predominantes de una época. Las virtudes son descritas conforme a un esquema doctrinal, con ejemplos tomados de la vida cotidiana. A la fe, la esperanza y la caridad, llamadas virtudes teologales, le siguen la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia, denominadas cardinales. La humildad, virtud de difícil acceso para quienes experimentan la fama de santidad en vida, se relaciona con la obediencia y con el desapego a los bienes y a la propia voluntad; éstas, y la castidad, que era el sello más evidente de la auténtica santidad, se asociaban a los votos religiosos y a las más altas esferas de la perfección cristiana. Las prácticas ascéticas, los ayunos, el uso de cilicios y azotes son parte central de estas descripciones de virtudes; en la economía de la salvación el auto-sacrificio cumplía varios fines: por un lado, aplacar la ira divina ofreciéndole una víctima inocente, como lo fue Cristo, para restablecer el equilibrio cósmico que los muchos

pecados de los hombres habían roto; por el otro, la imitación de los sufrimientos del salvador y el control de las perversas inclinaciones del cuerpo frente a las tentaciones sexuales. Las virtudes, que en la mayoría de los casos deben mantenerse ocultas, se hacen públicas gracias a la labor de los hagiógrafos.

Por último, un tema capital de la literatura hagiográfica es el que se desarrolla alrededor del cuerpo muerto del santo. Toda una *paideia* se despliega en torno a materias tan contrastantes como el desprecio por las efímeras glorias del mundo, la necesidad de vivir en continua preparación para la muerte y la exaltación de las alegrías y bellezas que rodean el deceso de los santos.[33] La descripción edificante de la última enfermedad, del rostro apacible y de los miembros "tratables" del cadáver, de los funerales que duran varios días, a los que asiste mucha gente atraída por la fama del santo, y de los prodigios que obran sus reliquias, es el broche que cierra una vida de virtudes y milagros. Esos hechos, que deben hacerse públicos pues un santo no lo puede ser si se ha mantenido en el anonimato, constituyen la revelación de que el venerable goza ya de la gloria y de que es un intercesor eficaz ante Dios. Los santos parecen seguir vivos después de su muerte pues sus cuerpos son exhumados, manipulados, exhibidos y trasladados varias veces de lugar. Su cuerpo muerto, y los objetos que han estado en contacto con él, contienen la potencia divina y, aun fragmentados, son una muestra de la continuidad de su presencia en la tierra. Los cadáveres de los santos prueban su santidad difundiendo, incluso después de varios años, un olor suave, revelación de su castidad y de lo sagrado y muestra del turbador contacto entre lo espiritual y lo corporal.[34]

La hagiografía barroca no ha transformado el contenido de las vidas de santos medievales, lo que ha cambiado es el aspecto formal, tanto en el rebuscamiento del idioma como en el abuso de alardes de erudición y de digresiones.[35] Como la novela picaresca, su contraparte, la narración de vidas de santos comienza a utilizar un lenguaje realista para contar "hechos realmente acaecidos". El sermón y el teatro, los géneros más difundidos en la época, le prestaron su forma grandilocuente y rebuscada; la literatura emblemática la llenó de símbolos y alegorías sacadas de los escritores clásicos y renacentistas; los tratados morales la influyeron con su tono didáctico y sus consejos para la vida cotidiana. No obstante, la hagiografía

barroca aún conservó, en la mayoría de los casos, la candidez de los *exempla* medievales (a los que poco a poco terminará por suplantar)[36] y la frescura narrativa de los *Flos sanctorum*.

Al igual que toda la literatura barroca, la hagiografía presenta los brutales contrastes de una época que se mueve, angustiada y confusa, entre el humanismo renacentista y el escolasticismo medieval. La exaltación de lo sensual, lo emotivo, lo espectacular y lo efectista frente a la necesidad de conservar un orden social y moral establecido por Dios; la búsqueda de giros novedosos y metáforas insólitas pero sujetas a un rígido e intolerante esquema teológico y conceptual; sueños, visiones y alegorías conviven con descripciones de un brutal realismo; la comprensión de los mecanismos psicológicos que mueven los actos humanos presenta su otra cara en la manipulación consciente de las emociones y de las pasiones y en la propaganda persuasiva; las alusiones a los personajes históricos del Antiguo y del Nuevo Testamentos comparten el espacio con los dioses y los héroes de la antigüedad grecolatina; la inquietud del devenir y la tensión de la inestabilidad, que nacen de una angustiosa conciencia de la temporalidad y del movimiento, se diluyen en beatíficas visiones de los santos, que como nobles cortesanos se deleitan con cándidos placeres en un cielo eterno e inmutable. Nos enfrentamos a una cultura llena de contrastes y contradicciones que, a pesar de los aparatos de control, encuentra soluciones insólitas, no siempre acordes del todo con la ortodoxia.

Desde el punto de vista formal, la hagiografía presentaba dos cualidades únicas para la institución eclesiástica: era la forma literaria más competente para infundir mensajes sociales y proyectar valores por su función de narrar vidas humanas, y poseía una estructura cerrada y acabada, con un inicio (el nacimiento), un desarrollo (acciones, virtudes y milagros) y un final (la muerte). A diferencia de la crónica, que se presentaba siempre como un producto inconcluso pues se quedaba a la mitad de la narración de unos hechos que seguían aconteciendo, el texto hagiográfico podía redondear el mensaje moral y mostrarlo desde diferentes puntos de vista.[37]

En el Siglo de las Luces

Cien años después de que Urbano VIII realizara sus importantes reformas, Próspero Lambertini, un brillante especialista en derecho canónico, ascendía desde las filas de la Congregación de Ritos para convertirse en el papa Benedicto XIV. Este pontífice se propuso la tarea de revisar y clarificar la teoría y la práctica eclesiásticas en la creación de santos. Además de facilitar y agilizar los trámites administrativos de los procesos y de solicitar pruebas médicas más estrictas en materia de milagros, este papa escribió una extensa y magistral obra: *De servorum Dei beatificatione et Beatorum Canonizatione*, cuyos cinco volúmenes fueron publicados entre 1734 y 1738.[38]

La época de Benedicto XIV vio también la firma del concordato entre España y la Santa Sede en 1753. Muchos aspectos sobre las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado borbónico se modificaron con ese documento, y para lo que aquí nos interesa, a partir del concordato se fundó una agencia de preces en Madrid, para atender los asuntos económicos de las beatificaciones y para tener mayor control sobre las cantidades que pasaban a Roma por ese concepto.

Lo que sucedía con España era un mero reflejo de las nuevas tendencias políticas respecto a la Santa Sede que se habían instaurado en Francia desde fines de la centuria anterior. La creciente secularización de la vida, la separación cada vez más tajante entre los poderes civiles y eclesiásticos y el mayor control del Estado sobre las iglesias nacionales que propugnaba el galicanismo fomentaron un regalismo exacerbado que incidió también en la promoción de los santos nacionales.

Esta "politización" de los procesos de canonización se vio claramente en la pugna entre los jesuitas y sus enemigos, los jansenistas. Una oposición que nació en el siglo XVII a partir de una disputa doctrinal sobre la gracia y el libre albedrío, se volvió en el siglo XVIII una lucha entre partidarios del regalismo, los filojansenistas, y los miembros de la Compañía de Jesús, defensores de los derechos del papado. La reanudación y detención sucesivas bajo el pontificado de Benedicto XIV de las causas del cardenal Roberto Belarmino, tan caro a los jesuitas, y del obispo Juan de Palafox, tan detestado por ellos, es sólo un ejemplo de la infiltración de los problemas políticos de la Europa moderna en el culto a los santos.

Desde 1622 hasta la muerte de Benedicto XIV en 1758, la Iglesia había canonizado cuarenta y un santos, de los cuales dieciséis eran españoles; una de las políticas de la Iglesia postridentina fue fomentar los nacionalismos católicos para contrarrestar aquellos impulsados por el protestantismo. La mayor parte de los canonizados pertenecían al clero regular masculino (mendicantes y jesuitas), aunque había también algún obispo secular, un rey, una reina y unas cuantas religiosas. La exaltación de los sacerdotes, predicadores, misioneros y fundadores de órdenes era un claro ejemplo del proceso de clericalización que había traído consigo la Contrarreforma. No obstante, es también notable que a lo largo del siglo XVIII se abrieran las puertas a numerosas beatificaciones. Frente a las diecisiete que se dieron en el siglo anterior, el papado dieciochesco realizó treinta y ocho solemnes y más de sesenta confirmaciones informales de beatificación sobre siervos de Dios venerados localmente. A diferencia de lo sucedido con las canonizaciones, aquí los religiosos compartieron su lugar prominente con un número elevado de monjas y de laicos.

Con todo, para fines del siglo XVIII el anticlericalismo y el racionalismo ilustrados presentaban nuevos ataques al culto a los santos. La misma tradición católica, rescatando a los reformistas erasmizantes del siglo XVI, buscaba una religiosidad intimista, sin reliquias, sin imágenes y sin ascetismos exacerbados. Por otro lado, la secularización de la vida propiciaba el abandono de esquemas religiosos y la búsqueda de valores más mundanos. De ahí en adelante Europa encontraría otros héroes, ahora salidos de las filas de los laicos. Los pueblos europeos comenzaban a encontrar en ellos y en los movimientos de liberación nacional nuevos medios de socialización y de cohesión.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, las tierras colonizadas por España en América, como satélites de la civilización occidental que eran, buscaron también la sacralización de su espacio físico y espiritual solicitando el reconocimiento de la santidad de sus venerables. A reseñar la historia de estos intentos y de sus controversias nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

CUADRO DE CANONIZACIONES Y BEATIFICACIONES EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII

PONTÍFICE	CANONIZADOS *	BEATIFICADOS SOLEMN. **	BEATIFICADOS NO SOL. ***	FUENTE ****
Gregorio XV (1621-1623)	5 (4e)	2	-	25/ 135 y ss.
Urbano VIII (1623-1644)	1	30	-	28/ 260
Inocencio X (1644-1655)	-	-	-	-
Alejandro VII (1655-1667)	2 (1e)	1	-	31/ 106
Clemente IX (1667-1669)	2 (1e)	1	-	31/ 283
Clemente X (1670-1676)	5 (3e)	6	-	31/ 389 y ss.
Inocencio XI (1676-1689)	-	1	-	32/ 340
Alejandro VIII (1689-1691)	5 (3e)	-	-	32/ 441
Inocencio XII (1691-1700)	-	-	-	-
Clemente XI (1700-1721)	2	1	14	33/ 293 y ss.
Inocencio XIII (1721-1724)	-	-	-	-
Benedicto XIII (1724-1730)	10 (4e)	4	-	34/ 143 y ss.
Clemente XII (1730-1740)	4	2	-	34/ 350
Benedicto XIV (1740-1758)	5 (1e)	6	22	35/ 270 y ss.
Clemente XIII (1758-1769)	6	3	17	36/ 639 y ss.
Clemente XIV (1769-1774)	-	2	10	37/ 380 y ss.
Pío VI (1775-1799)	-	20	4	38/ 282 y ss.

* Los números que aparecen entre paréntesis con una “e” corresponden a los santos españoles.

** Beatificaciones solemnes, significa que se realizó un acto público de elevación a los altares en San Pedro.

*** Beatificaciones no solemnes, incluyen aquellos siervos de Dios cuya veneración tradicional recibe la ratificación papal. Estos números no son absolutos y de hecho pueden ser varios más.

**** Ludovico von Pastor, *Historia de los papas* (las referencias de esta columna indican los volúmenes y las páginas).

NUEVA ESPAÑA, UNA TIERRA NECESITADA DE MARAVILLAS

No sé qué deliciosas dulzuras tiene el amor de la patria… que se lleva lo más del afecto… y especialmente si en las circunstancias del nombre trae consigo la etimología de la patria anuncios de la mayor dicha, indicios de un superior empleo y cifras de felicidades gloriosas… Puebla es… cielo de ángeles en la tierra.

FRANCISCO PARDO

UNA CULTURA BARROCA

Todos los habitantes de Puebla estaban a la expectativa esa mañana, víspera de los Santos Reyes de 1688. Acababa de morir Catarina de San Juan, una esclava hindú que, liberada de sus amos, se había dedicado a servir en la iglesia de los jesuitas. Cuando su cadáver fue sacado de la casucha donde vivía, los poblanos se arremolinaron a su alrededor y comenzaron a despojar el cuerpo muerto de su mortaja para llevársela como reliquia.

Al llegar al templo de la Compañía donde sería enterrada, después de varias horas de procesión por las calles, las autoridades se vieron forzadas a cerrar las puertas para impedir la entrada a la multitud que seguía clamando por su "santa". Una vez dentro de la iglesia, el cadáver fue de nuevo amortajado y colocado sobre un catafalco para la celebración de las honras fúnebres, a las que solamente asistieron los más honorables miembros de la sociedad poblana. Pero cuando terminó la ceremonia, los canónigos de catedral, los frailes y los ricos hacendados y comerciantes se abalanzaron sobre el cadáver para arrancarle a pedazos mortaja, orejas, dedos y cabellos.[1]

¿Quién era esta mujer que producía tales muestras de devoción? Raptada por unos piratas desde niña, Catarina había sido bautizada por los jesuitas en Cochín y vendida como esclava en Manila, donde la compró un mercader que la llevó a Puebla, su patria adoptiva. Un breve matrimonio forzado con un esclavo chino y una rápida manumisión a la muerte de sus amos la convirtieron pronto en viuda y liberta, lo que le permitió dedicarse al servicio del templo de la Compañía. Visionaria y profetisa, virgen aún, a pesar de su azarosa vida, paciente ante las muchas enfermedades que la acosaban y visitada a menudo por Cristo en traje de amante y solícito mancebo, esta mujer se había convertido, a lo largo de los sesenta y siete años que vivió en Puebla, en un prodigio viviente.

Tres de sus confesores, dos de ellos jesuitas, escribieron su vida con los materiales que la "beata" les facilitó. En estas biografías, Catarina es presentada como una persona contradictoria. Despreciándose y

humillándose a sí misma, se mostraba siempre como la elegida predilecta de Cristo y de la Virgen. Esclava y princesa, virgen y casada, analfabeta y sabia, Catarina era un producto de la cultura barroca que exaltaba los opuestos. La sociedad que la acogió, amante de lo exótico y de lo contrastante, debió estar fascinada al escuchar que esos hechos prodigiosos ocurrían en su tierra.

Sin embargo, a pesar de los intentos de sus biógrafos por iniciar su proceso de beatificación y de la devoción popular a su persona, la causa de Catarina ni siquiera pudo ser llevada a Roma. Los casos de falsas beatas que surgieron en todos los ámbitos del imperio español a raíz de la difusión de la literatura hagiográfica sobre santa Teresa de Jesús, movieron al Tribunal del Santo Oficio a prohibir, primero, la veneración de las imágenes de la esclava, que ya comenzaban a hacer milagros, después, el culto que se le rendía en el aposentillo donde vivió cuarenta y cuatro años, y, finalmente, la difusión de sus biografías.[2]

El caso de Catarina de San Juan, uno de los muchos que se dieron en la Nueva España en la época barroca, es un claro indicador de numerosos fenómenos sociales. Por un lado se nos muestra a una sociedad sedienta de hechos prodigiosos y a un grupo clerical dispuesto a proporcionárselos a través de una rica literatura; por otro lado, vislumbramos una cultura obsesionada por lo religioso y por los contrastes violentos; finalmente descubrimos la existencia de un aparato represivo que controlaba las manifestaciones populares y que frustraba cualquier intento devocional que no se sujetara a las normas de la religiosidad oficial. Estamos ante una cultura que se comenzaba a definir y que lo hacía en los términos del Barroco; dentro de su amplio espectro, varios de los sectores que conformaban la sociedad novohispana encontraron en él una identidad propia. Sin embargo, la manera y el proceso como cada uno de esos grupos integró la cultura barroca a su ámbito cotidiano no fue similar, pues Nueva España era un complejo y desintegrado conjunto de entidades sociales marcadas por profundas diferencias étnicas y socioeconómicas.

En la base de la pirámide se encontraba la población indígena, empobrecida y diezmada por las epidemias, la cual constituía la fuente principal de mano de obra en el campo y en las ciudades. En el siguiente peldaño estaba un número creciente de mestizos, mulatos y demás gente de

mezcla, que engrosaba las capas medias y modestas y ejercía actividades tan diversas como la manufactura artesanal, la arriería, el pequeño comercio y el trabajo agrícola y minero. Esa misma variedad social la presentaban los blancos, entre los que había gente de escasos recursos, de mediana fortuna y un reducido núcleo de aristócratas. Sin embargo, eclesiásticos, altos funcionarios, terratenientes y comerciantes que compartían los privilegios del grupo blanco, se diferenciaban entre ellos por su lugar de nacimiento. Algunos burócratas civiles y religiosos, y la mayoría de los mercaderes monopolistas, procedían de la península ibérica, mientras que los hacendados y amplios sectores del clero eran criollos, es decir, nativos de Nueva España. Entre ambos grupos había fuertes pugnas, sobre todo porque los criollos eran discriminados y excluidos de los puestos claves del gobierno, para los que eran preferidos los peninsulares.

Desde principios del siglo XVII todos estos grupos encontraron en la cultura barroca un lenguaje ideal para manifestar ideas, inquietudes y anhelos. Los criollos descubrieron en ella una forma de plasmar un incipiente descontento social; mestizos e indígenas se identificaron también muy pronto con esta cultura que les ofrecía colores brillantes, formas exuberantes y variadas imágenes de niños, mujeres, hombres, ancianos, seres alados y demonios, con los que podían llenar las necesidades de una religiosidad popular que conservaba aún muchos resabios de paganismo. El Barroco, cultura de contrastes, de ambigüedades y de apariencias, se convirtió de inmediato en una tierra fértil, donde todos los que buscaban sus identidades podían afianzar raíces y producir frutos. Criollos, mestizos e indios encontraron en el Barroco un lenguaje plástico en el que se podía definir la cultura que estaba naciendo y que era, como él, inasible, contradictoria y plural. Con elementos de las tradiciones europea e indígena, los mexicanos creaban por primera vez un espacio propio, una lengua llena de retruécanos y dobles sentidos, una comida colorida y de sabores y olores contrastantes, una literatura y un arte cargados de originalidad. Aunque existían procesos comunes a todo el territorio, cada región de Nueva España construía su mundo mestizo con características propias, con lo que se generaba ese profuso mosaico cultural que forma el México de hoy.

La riqueza del mundo barroco novohispano no podía surgir más que de una sólida base económica, base que se consolidaba precisamente en el siglo XVII. En esa etapa, la minería y el comercio de artículos de lujo prosperaban, los obrajes textiles se multiplicaban y la producción de las haciendas llenaba las necesidades de los centros urbanos. La opulencia de la rica colonia trajo como consecuencia el afianzamiento de cerca de ciento veinte familias criollas y peninsulares, poseedoras de los grandes capitales, que eran aplicados, entre otras cosas, al consumo de lujo, a la construcción y decoración de palacios, iglesias y conventos, y a la promoción de una cultura propia. Ésta fue la causa inmediata del florecimiento de la más rica etapa del periodo colonial mexicano, que se manifestó sobre todo en el ámbito urbano y que tuvo como sus capitales culturales a las ciudades de México y Puebla.

El papel de la Iglesia

De todos los sectores sociales, la Iglesia era el que tenía una mayor cohesión estamental, reforzada por una fuerte presencia económica y política. Exención tributaria, tribunales especiales y una serie de fueros y privilegios que venían desde la Edad Media hacían de los clérigos los miembros más destacados de la sociedad. Su control sobre la doctrina, la liturgia y la moral, y a través de ellas sobre el arte, la imprenta, la educación y la beneficencia le daban a la Iglesia una excepcional influencia social y cultural. Herederos de la Contrarreforma católica, los eclesiásticos novohispanos se consideraban a sí mismos como los únicos que podían atajar la herejía y mantener la ortodoxia.

Esta Iglesia, formada casi exclusivamente por blancos y mayoritariamente criollos, era propietaria territorial y gran consumidora de bienes y servicios, y estaba integrada con fuertes vínculos a la vida social urbana de la Nueva España. Sus miembros, instruidos en la teología y en la literatura, fueron los forjadores de la piedad y de la religiosidad populares a través de escritos, cofradías, fiestas, sermones, confesiones y dirección espiritual.

Los eclesiásticos eran, por tanto, entre todos los grupos novohispanos, los únicos que podían construir un discurso coherente y efectivo, un

discurso que penetrara en las prácticas cotidianas. Sólo ellos poseían, gracias a su condición estamental, las herramientas para crear una cultura que cohesionara una conciencia colectiva; sólo ellos, por medio de su instrucción y del monopolio que ejercían sobre las instancias culturales, podían ser los artífices y los difusores de los nuevos códigos de socialización, códigos que, sin embargo, no eran originales ni autónomos, pues estaban inscritos en la cultura occidental, de la que Nueva España formaba parte desde el siglo XVI. Desde entonces, el prodigio y el milagro serían elementos centrales en la configuración de esos códigos. La concepción barroca criolla partió de esa base y a partir de ella fue construyendo sus propias estructuras.

TRES ETAPAS EN LA RELIGIOSIDAD NOVOHISPANA.
PRIMERA ETAPA. LA UTOPÍA EVANGELIZADORA (1524-1550)

Enmarcado por la conquista militar y por la evangelización de los pueblos indígenas de Mesoamérica, este periodo elaboró sus conceptos culturales alrededor de la misión, concebida dentro de los términos del providencialismo mesiánico medieval de corte agustiniano. La Iglesia indiana, fundada por los primeros frailes imitando el modelo de la Iglesia primitiva, era la ciudad de Dios, la nueva Jerusalén terrena que prefiguraba a la celeste, un pueblo elegido y en lucha contra la ciudad de Satanás. El Demonio, que había tenido sometidos a los indios bajo el yugo de la idolatría, había sido por fin vencido y expulsado de su reino; sin embargo, esta ciudad seguía teniendo enemigos, los encomenderos explotadores y los hechiceros indígenas.

Ese mesianismo sin clases estaba matizado por la concepción neotomista de una sociedad jerarquizada y estática sujeta a un orden divino que la trascendía y que señalaba a cada quien el sitio que debía ocupar en el mundo. Los frailes habían creado una república donde se vivían los principios evangélicos primitivos, pero con una tónica de paternalismo que marcaba una diferencia tajante entre los pastores y sus fieles; por designio divino, los religiosos, con la ayuda de los caciques indios educados en sus conventos, debían hacerse cargo del cuidado y del gobierno de esta nueva parcela de la cristiandad.

En este contexto de optimismo triunfalista se explica la primera narración novohispana que tiene como héroes a mártires nativos y que se encuentra en la obra de fray Toribio de Motolinía; se trata de la historia de tres niños indígenas de Tlaxcala asesinados por defender la fe que acababan de recibir. El primero, Cristóbal, era hijo de un noble y recibió la muerte de manos de su padre, porque destruía sus ídolos y derramaba su pulque; instigado por una de sus esposas y por varios "vasallos", y bajo los efectos del alcohol, el cruel cacique golpeó a su hijo, lo arrojó a unas brasas y, según versiones que no avala Motolinía, lo remató con una espada. Dos años después, otros dos niños, el noble Antonio de Ocotelulco y su sirviente Juan, educados en el convento de los franciscanos de Tlaxcala, fueron muertos a palos en el pueblo de Cuauhtinchán por unos "sayones", por destrozar ídolos durante una campaña misional del dominico fray Bernardino Minaya. La narración de Motolinía está llena de candidez; en ella se introducen largos diálogos entre víctimas y victimarios, entre frailes y niños, se dan pormenores de las distintas versiones que se conocen del hecho y se describe cómo se descubrieron los crímenes y el ajusticiamiento de los asesinos.[3]

La historia de los niños mártires de Tlaxcala era para Motolinía una muestra de los frutos que los franciscanos habían conseguido con su labor misional, apoyada por los nobles indígenas, y un medio didáctico para promover la denuncia de idolatrías. En el futuro, esta narración sería incluida en todas las crónicas franciscanas, aunque en ninguna se hablaba de la promoción de estos niños a la beatificación.

En la obra de Motolinía, los mártires de Tlaxcala compartían su lugar de "primeras glorias de la Nueva España" con fray Martín de Valencia, cabeza de los doce franciscanos evangelizadores llegados de España en 1524. Con base en una biografía realizada por fray Francisco Jiménez, compañero del venerable, Motolinía muestra a un hombre de profunda espiritualidad, ermitaño, visionario y misionero lleno de virtudes, y cabeza de un grupo cuyos ideales habían construido una utopía en América.[4] Con la figura de Valencia no se estaba promoviendo tampoco un proceso de beatificación, tan sólo se brindaba un modelo edificante a imitar. Sin embargo, la historiografía de este personaje, al igual que el destino de sus

reliquias, tuvo también, como la de los pequeños tlaxcaltecas, una notable presencia en el futuro.[5]

Segunda etapa. La sacralización del espacio (1550-1620)

La segunda mitad del siglo XVI estuvo marcada por una serie de cambios que determinaron un profundo giro en la religiosidad novohispana. El primero de esos cambios se dio a nivel de las instituciones, tanto en España como en Nueva España. En la península ibérica, la monarquía católica de Felipe II propugnaba por un imperio plural que se sostenía gracias a una compleja burocracia y a un rígido sistema tributario que pretendía llegar a ser universal. Su sostén ideológico se basaba en la lucha contra los protestantes y los turcos y en el apoyo incondicional al papado. Para llevar a cabo esta labor divina, el rey promovía la supremacía de una iglesia que se consolidaba gracias a la Contrarreforma, que fortalecía la posición de los clérigos como rectores sociales, que ejercía mayores controles sobre la religiosidad popular pero que, al mismo tiempo, daba espacio al culto de reliquias y de imágenes.

En Nueva España la Contrarreforma se impuso gracias a un conjunto de instituciones que hicieron posible la formación de una cultura autoritaria, aunque con un enorme poder de adaptación a las circunstancias locales: el tribunal del Santo Oficio, encargado desde 1571 de prohibir o permitir las manifestaciones religiosas que convenían a los intereses de una Iglesia que generaba cada vez mayores controles; la Compañía de Jesús, llegada en 1572, propulsora de una nueva espiritualidad, más flexible y sincrética, que pudo adaptarse fácilmente a las realidades locales; la fundación de las provincias de carmelitas, mercedarios y dieguinos, dedicadas a la predicación en el ámbito urbano; los conventos de religiosas nacidos de las necesidad de dar cabida al excedente de una población femenina criolla cada vez más numerosa, y un clero secular culto, egresado de los colegios jesuíticos y de la universidad y apoyado por los cabildos catedralicios y por los obispos, quienes, por medio de los concilios provinciales, aplicaron las reformas propuestas en Trento al ámbito novohispano.

Y frente a estas nuevas corporaciones eclesiásticas, las viejas órdenes mendicantes, que luchaban por conservar los privilegios obtenidos al haber

sido las primeras en llegar y que se adaptaban a las condiciones impuestas por el cambio. Para dar a los laicos una mayor participación en la vida religiosa, además de promover la seguridad social, la transmisión de los valores locales y el control de las manifestaciones del culto, los religiosos y el clero secular fomentaron la creación de cofradías, órdenes terceras y congregaciones a las que pertenecían, dentro de un riguroso ordenamiento, casi todos los grupos sociales.

En esa época los eclesiásticos peninsulares buscaban respuestas adecuadas para una nueva realidad social. Por un lado, el estancamiento de la misión en el área de Mesoamérica, ya cristianizada para entonces, y las pocas perspectivas que había en el norte (asolado primero por la guerra chichimeca y después por las rebeliones indígenas en Sinaloa y Durango), hacía necesaria la búsqueda de un nuevo sentido religioso. Por otro lado, la persistencia de las idolatrías entre los indios convertidos, y la fuerte presencia de los hechiceros y curanderos, continuadores de los ritos antiguos, forzaban al clero a cambiar los métodos de la misión. En tercer lugar, el surgimiento de nuevos grupos desarraigados que era difícil integrar al sistema (como los mestizos, los indios plebeyos enriquecidos, los esclavos negros, los criollos y los emigrantes españoles), sólo podían sujetarse a la Iglesia institucional por medio de una actividad pastoral adecuada a tales situaciones. Por último, la existencia de una fuerte relajación moral entre algunos clérigos, las luchas de la alternativa que enfrentaban a criollos y peninsulares al interior de las provincias mendicantes y las pugnas entre el clero secular (encabezado por los obispos) y los religiosos por el control de las parroquias indígenas, demandaban el fortalecimiento de una imagen eclesiástica positiva. Con tales problemas, la Iglesia novohispana necesitaba redefinir su papel social, para lo cual destacó su vocación y vida ejemplar con el fin de demostrar que ella era el único agente efectivo y necesario de la salvación.[6]

Para conseguir sus objetivos, los clérigos echaron mano de lo que mejor conocían: la historia sagrada. Por medio de ella se enseñaban comportamientos morales, se anudaban esperanzas, se reforzaban alianzas y se limaban asperezas. Con el modelo europeo medieval reforzado por la Contrarreforma, los clérigos seculares, los frailes y los jesuitas promovieron el culto a una serie de imágenes cuya aparición milagrosa mostraba el favor

divino y cuyos santuarios comenzaron a ser visitados por innumerables peregrinos; fue entonces cuando surgieron lugares como Chalma, El Tepeyac, Los Remedios, Zapopan, Izamal y otros muchos, para suplantar cultos a antiguas deidades y para modelar la religiosidad de los nuevos grupos étnicos y sociales desarraigados.

Junto a las imágenes, se hizo necesario también fomentar la admiración por los hombres santos que habían habitado este territorio y cuyos restos mortales estaban enterrados en él. Esos personajes fueron los fundadores de la cristiandad novohispana, los evangelizadores que lucharon contra Satanás y rescataron las almas de millares de indios de la condenación eterna. En esta etapa de pesimismo se comenzó a construir la idea de una edad dorada, de un periodo de paz y armonía en el que un puñado de virtuosos frailes itinerantes recorrían solitarios la inmensidad del territorio; en su andar, predicaban, bautizaban y fundaban pueblos y comunidades cristianas. Sus obras los hacían merecedores no sólo de imitación, sino hasta de un culto. A este respecto es muy significativo el trato que recibieron las reliquias del patriarca de los franciscanos, fray Martín de Valencia.

Desde su muerte en 1534, el cadáver incorrupto del santo fraile sería objeto de veneración constante en el convento de Tlalmanalco, donde fue sepultado; para satisfacer la curiosidad de sus devotos, el cuerpo era desenterrado cuando alguien prominente lo solicitaba, hasta que un día desapareció en forma por demás misteriosa.[7]

Años después, en 1584, unos indios del pueblo vecino de Amecameca entregaban a fray Juan de Páez, y a los dominicos encargados por entonces de ese convento, varios objetos que habían pertenecido al venerable varón; durante cincuenta años tuvieron ocultos un silicio de cerda, una túnica áspera y dos casullas de lienzo que el fraile había dejado en la cueva de un monte cercano al pueblo, donde se retiraba a hacer vida de anacoreta. Los dominicos pusieron en ese lugar un altar y una estatua de Cristo muerto y colocaron a sus pies las reliquias de fray Martín en una cajita cubierta con una red de hierro. Muy pronto la imagen y las reliquias atrajeron a numerosos devotos y surgió un santuario llamado Sacromonte, que por su localización en un camino muy transitado se convirtió en breve en uno de los centros de peregrinación más importantes de Nueva España.

Fray Antonio de Ciudad Real, que visitó el lugar en 1587, cuenta que

> […] cuando se han de mostrar las reliquias, sube el vicario del convento con la compañía que se ofrece, tocan la campana y júntase gente, encienden algunos cirios, además de una lámpara de plata que se cuelga de la peña en mitad de la ermita, y el vicario, vestido de sobrepelliz y estola, abre la caja, y hecha oración al cristo le inciensa, y después inciensa las reliquias y muéstralas a los circunstantes, todo con tanta devoción que es para alabar al Señor en sus santos.[8]

El caso de las reliquias de fray Martín nos muestra a los primeros grupos que se interesaron en promover este tipo de culto: los indios y los frailes. Los primeros, sobre todo los caciques, utilizaron las reliquias como un medio para obtener preeminencia en las luchas entre facciones y entre pueblos. El cronista Chimalpahin menciona que en Amecameca había dos grupos rivales que cifraban su poder en la presencia de los franciscanos o de los dominicos en el poblado; el mismo autor deja entrever, además, un cierto descontento de los amaquemecas contra los tlalmanalcas a raíz de la apropiación que éstos hicieron del cadáver de fray Martín.[9] La misteriosa desaparición de esa reliquia y la entrega que hicieron al padre Páez del cilicio y de los hábitos del venerable encajan perfectamente en este ambiente de pugnas y de luchas por obtener la preeminencia.

Los frailes dominicos, por su parte, tenían también sus razones para promover el culto de fray Martín, además de la de obtener el apoyo de las autoridades indígenas locales: las reliquias del fraile ermitaño atraerían peregrinos y con ellos beneficios materiales y espirituales a la región.

Al igual que los dominicos de Amecameca, muchos de los religiosos novohispanos insistieron en promover el culto a las reliquias y a los cadáveres de los misioneros del centro y de los mártires muertos entre los nómadas del norte. Las crónicas de Mendieta y de Torquemada están llenas de narraciones en las que esos cuerpos eran objeto de un elaborado ritual: se les acompañaba con procesiones de indios y de españoles, a veces con la participación de las autoridades locales y de los miembros de todas las órdenes religiosas; los fieles de origen indígena llevaban ofrendas al muerto durante los funerales e, incluso, tiempo después, a su tumba; en contraste, el interés de los frailes y de los laicos blancos durante las exequias se centraba alrededor de las reliquias (hábito y demás vestimenta y partes del cuerpo) que eran objeto de hurto, por lo que a menudo fue necesario poner guardias

para evitar que los devotos desnudaran y mutilaran el cadáver; en ocasiones, sobre todo en los casos de los mártires del norte, los restos mortales fueron trasladados a lugares que estaban naciendo y que requerían una potencia sacralizadora, como la recién fundada Durango, a la que se trasladaron los restos de varios jesuitas muertos por los tepehuanes después de la rebelión de 1616.[10] Caso similar sucedió con el pueblo de Ezatlán, en donde fueron enterrados algunos franciscanos martirizados durante la rebelión de los chichimecas en 1541. Los restos de fray Juan Calero, fray Francisco Lorenzo y fray Antonio Cuéllar servirían para reforzar la presencia de los franciscanos en un poblado de indios que crecía gracias a los yacimientos mineros y que había recibido hacía poco un clérigo secular para administrar a los españoles.

Con todo, la mayoría de los clérigos peninsulares consideraban que la cristiandad de esta tierra, como la planta joven que era, necesitaba seguir alimentándose de la sabia de la vieja Europa. Eso explica, quizá, la razón por la que Jerónimo de Mendieta, en su *Historia*, se ve obligado a señalar la ausencia de milagros en la evangelización de Nueva España, a pesar de que a lo largo de su narración menciona varios.[11] Eso mismo se muestra también en la llegada de un baúl de reliquias procedentes de Roma en 1578, enviadas por el general de los jesuitas, quienes promovieron unos festejos tan suntuosos como demostrativos del poder de la santidad nacida en el viejo continente.[12]

Tales actitudes surgían de una idea, expresada velada o abiertamente, de que la Europa católica tenía la preeminencia en la santidad; de hecho la mayor parte de los misioneros novohispanos propuestos a la veneración eran españoles. Con esa actitud, la necesidad que tenían los habitantes de estas tierras de convertirlas en un espacio sagrado, y por lo tanto en objeto de atención por parte de la Providencia, quedaba satisfecha sólo a medias. El cambio de perspectiva se daría únicamente desde la visión de los nacidos en América.

TERCERA ETAPA. LA RELIGIOSIDAD CRIOLLA (1620-1750)

Para el siglo XVII, la Iglesia novohispana se veía a sí misma como una cristiandad elegida, como un pueblo que demostraba el designio divino por medio de los prodigios y de las reliquias que sacralizaban su territorio. Con estas bases creadas por los eclesiásticos peninsulares, las generaciones criollas forjaron una cultura que, con una visión optimista, se fue apropiando del espacio y del tiempo, de la geografía y de la historia de su tierra. A partir de estas premisas se construyó un nuevo ámbito religioso.

La primera apropiación básica, la del espacio, se inició con una exaltación retórica de la belleza y fertilidad de la Nueva España, verdadero paraíso terrenal pródigo en frutos, con un aire saludable y un agua tan rica en metales que infundía valor; en correspondencia con esta naturaleza estaba la habilidad, el ingenio y la inteligencia de sus habitantes, sobre todo los criollos. Estas manifestaciones, que aparecieron entre 1590 y 1640, se comenzaron a dar como un difuso sentimiento de diferenciación que veía las características propias como positivas, frente a la actitud despectiva del peninsular que consideraba a América como un continente degradante para los humanos y a sus pueblos, incluidos los de raza blanca, como blandos, flojos e incapaces de ningún tipo de civilidad. Así, al determinismo geográfico que insistía en la defectuosa humanidad americana como hija de un territorio de pantanos y calurosa naturaleza, los criollos oponían una visión de seres hábiles y laboriosos, producto de un clima templado y de una tierra pródiga y fértil.

Esta simple exaltación retórica se convirtió en los autores barrocos en un despliegue de erudición y en una necesidad de profundizar en el conocimiento de la geografía, de la producción y de los habitantes de todas las regiones que formaban el espacio novohispano, y en una impresionante actividad cartográfica que pretendía apoderarse, con la pluma y el papel, del territorio.

La segunda apropiación necesaria para crear una cultura propia era la del tiempo, la que buscaba una justificación del presente a partir del pasado. En este aspecto, lo primero que se intentó rescatar fueron los tiempos recientes, la era de la conquista y de la evangelización. Para los criollos laicos tal rescate justificaba sus pretensiones de nobleza, y las hazañas de sus antepasados se convertían en una verdadera relación de méritos. La misma actitud tenían los religiosos criollos que al exaltar las glorias de la

edad dorada de la primera evangelización mostraban sus derechos y sus justos títulos sobre las doctrinas de indios, disputadas por los obispos y por el clero secular. Por medio de estas relaciones de méritos se solicitaban privilegios a la Corona y se justificaban los derechos criollos.

Las numerosas crónicas impresas en el siglo XVII cumplían, además, otras dos funciones: primero daban a conocer los orígenes de las provincias religiosas para sacralizarlos y buscar en ellos su razón de ser; en segundo lugar mostraban a las generaciones de jóvenes frailes los ejemplos de virtud de los fundadores, paradigmas de una espiritualidad originaria en una época en la que el primitivo espíritu decaía.

La edad dorada creada por los frailes peninsulares en la centuria anterior tomaba así un carácter político. Algo similar acontecía con el rescate que algunos criollos hicieron del mundo prehispánico mexica, convertido en una cultura paralela a la de la antigüedad grecorromana de Europa y en heredera de la sabiduría universal nacida en Egipto. Con ello, ese mundo quedaba libre de la carga demoniaca que le habían dado los misioneros del siglo XVI. Así, el criollo de fines del siglo XVII podía sentirse orgulloso heredero de dos imperios gloriosos: el hispánico y el tenochca. Con la exaltación de un poderoso y culto imperio, Nueva España podía reforzar sus pretensiones de reino asociado dentro de ese conglomerado que era el imperio hispánico.

Sin embargo, lo más importante no era construirle a México un pasado clásico grecolatino o egipcio, sino más bien insertarlo en la historia sagrada, en la narración bíblica. Así, con un enorme ingenio, algunos pensadores criollos, como Carlos de Sigüenza y Góngora, identificaron a santo Tomás, el apóstol perdido, con el sacerdote Quetzalcóatl, con lo cual se remontaba la predicación cristiana en las tierras del Anáhuac a la época apostólica y se le quitaba a España la gloria de ser la primera evangelizadora de América.

El mito de Quetzalcóatl-santo Tomás es una clara muestra de la principal inquietud de los clérigos criollos. Para ellos, el rescate y desdemonización del pasado mexica era algo supeditado a un interés mayor: comprobar que Dios había obrado en estas regiones tales prodigios y maravillas, incluso desde los tiempos prehispánicos, que bien podía considerárselas como una parcela del paraíso. La existencia de portentos y milagros hacía a la Nueva España un territorio equiparable al de la vieja

Europa, y la convertía en un pueblo elegido. Por tanto, mostrar la presencia de lo divino en su tierra fue para el novohispano uno de los puntos centrales de su orgullo y de su seguridad. A pesar de que el rescate del pasado estaba inmerso en una visión mitificada, su búsqueda refleja la necesidad de encontrar las raíces, los orígenes de una patria que se está construyendo. Como sucedió con la invención de un mundo prehispánico clásico, aquí de nuevo se injertaba en la memoria histórica un pasado mítico que le daba validez al presente.

La reconstrucción de la historia sagrada novohispana se manifestó, en primer término, alrededor de las imágenes aparecidas, supuestamente en forma milagrosa, en la primera mitad del XVI; esos iconos atraían oleadas continuas de peregrinos a sus santuarios y concentraban en todas las regiones de Nueva España el sentimiento de pertenencia al terruño. Los criollos fijaron las leyendas por escrito y las remontaron a la edad dorada de la evangelización. Los clérigos seculares Miguel Sánchez y Luis Becerra Tanco, a mediados del XVII, consagraban la tradición Guadalupana; a fines de ese siglo el jesuita Francisco de Florencia realizaba una magna obra de recopilación de narraciones de un gran número de imágenes, obra que concluyó su correligionario Juan Antonio de Oviedo con la publicación en 1755 del monumental *Zodiaco mariano*. En forma paralela, se expandían esos cultos por medio de sermones, pinturas, retablos, exvotos, santuarios sufragáneos, imágenes peregrinas que realizaban giras promocionales y cofradías y hermandades que organizaban fiestas y procesiones. En cada región de Nueva España, la imagen milagrosa no era sólo una fuente inagotable de bienestar material y espiritual, era también la prueba de la elección divina sobre este territorio. El novohispano era un pueblo mesiánico, la Jerusalén terrena.

Junto a las imágenes milagrosas, los clérigos novohispanos también promovieron la veneración y difundieron las vidas de numerosos hombres y mujeres cuyas virtudes, milagros y reliquias enriquecían y protegían estas tierras. Siguiendo el espíritu de Trento, en el cual los santos servían para reforzar la ortodoxia y el regionalismo, las órdenes religiosas y el clero secular propusieron como protectores y como ejemplo a esos venerables que habían nacido o actuado en la Nueva España. Al igual que en el cristianismo primitivo, la existencia de santos locales creaba nuevas formas

de identidad social y llenaba de sentido una tierra que no lo tenía aún. Con intermediarios celestes propios, la fertilidad, la salud y la felicidad de la Nueva España estaba asegurada y eso era de sumo interés para todos. Fray José Miguel Aguilera y Castro expresaba esta idea en el sermón apologético predicado el 26 de octubre de 1790 durante las fiestas de beatificación de Sebastián de Aparicio, lego franciscano natural de Galicia (profeso a los setenta y seis años y muerto en 1600) que unió a su fama de santidad y a los numerosos milagros que se le atribuían, la incorruptibilidad de su cadáver:

> ¿Reina con Jesucristo en la gloria fray Sebastián de Aparicio? Pues es imposible que vea con indiferencia la felicidad de los que por fortuna nuestra habitamos estos países: debemos estar seguros de que la ha de promover por todos los medios posibles: a esto llamo yo intereses nuestros, particularmente propios…[13]

Los venerables novohispanos, sus procesos de beatificación

Sin embargo, frente a la necesidad de los novohispanos de tener santos propios, el papado insistía en limitar el culto sólo a aquellos personajes canonizados. Por tanto, la promoción de procesos de venerables autóctonos ante la Santa Sede se convirtió para los criollos en algo de vital importancia; si su tierra era fértil en frutos de santidad reconocidos por la Iglesia, quedaba demostrada su igualdad con los europeos, pues una tierra que producía santos era una tierra madura espiritualmente. El culto rendido a personas nacidas o relacionadas con Nueva España se convertía en una forma de autoafirmación.

Muchos debieron ser los intentos de llevar a los altares a venerables novohispanos. Los cabildos eclesiásticos y civiles y las órdenes religiosas masculinas y femeninas estaban ansiosos de conseguir esos timbres de gloria para su corporación o para su ciudad. Desde la Edad Media esas instancias eran las que tenían los medios económicos, la organización y el interés para promover a sus santos como símbolos que reforzaban lo mismo el patriotismo cívico que el orgullo corporativo o la edificación espiritual. Sin embargo, la Nueva España del siglo XVII no era la Italia del siglo XIII ni la España del siglo XVI; no sólo por ser una cultura subalterna y marginal de Occidente, sino porque la Iglesia posterior a Urbano VIII era cada vez más

exigente en los requisitos que debían llenar los pretendientes a la santidad canonizada.

Por principio quedaban excluidos los venerables laicos, mestizos o esclavos como Catarina de San Juan, pues los santos sólo podían proceder de los grupos blancos y con preferencia de los estratos eclesiásticos. Después quedaban eliminados aquellos clérigos y monjas virtuosos pero cuya vida y muerte no estaban marcadas por abundantes hechos prodigiosos. Al final sólo quedaron nueve casos en el ámbito de la América Septentrional (Nueva España, Guatemala y Filipinas) que merecieron llegar a Roma e iniciar un proceso ante la Sagrada Congregación de Ritos. De estos "siervos de Dios" tan sólo uno logró la beatificación en el siglo XVII: fray Felipe de Jesús, un descalzo franciscano criollo que murió en el Japón en 1597 y que fue beatificado por Urbano VIII en 1627 junto con sus veinticinco compañeros mártires.

A pesar de que la figura del beato criollo no recibió una especial atención en el proceso y de que fue considerado tan sólo uno más dentro del grupo de los veintiséis mártires, los novohispanos insistieron en destacarlo y en impulsar una devoción individual hacia él. Así, en 1629, se realizó una ceremonia en la catedral de México para festejar la beatificación de Felipe; durante ella, y ante la presencia del virrey y de la Corte, fue incensado el vientre de la madre del mártir, que aún vivía.[14] A lo largo del siglo XVII, se nombró a Felipe patrono de la ciudad de México y del gremio de plateros; se hicieron cuadros y murales de su martirio y sus imágenes se veneraron profusamente; se le consagró el templo de las religiosas capuchinas de la capital y retablos y capillas en muchos templos, y el 5 de febrero, su día de conmemoración, se consideró fiesta de la patria. En todos los actos públicos y textos coloniales, desde el mismo testamento de su madre, Felipe fue llamado "santo", a pesar de que era sólo beato.[15]

Pero "una golondrina no hace verano" y un único beato era muy poco para una tierra preñada de santidades desconocidas y de hechos prodigiosos como la que imaginaban para sí los novohispanos; por esto, cabildos y órdenes religiosas apremiaron a los obispos, quienes se mostraron siempre muy dispuestos a colaborar para que se realizaran las informaciones pertinentes con el fin de abrir nuevos procesos de venerables "americanos" en Roma. Antes y después de lograr las bulas de rótulo, grandes cantidades

de plata eran enviadas a las cortes madrileña y papal, se imprimían tratados que narraban las vidas de esos siervos de Dios, se desenterraban sus cadáveres y se solicitaba la intercesión y el apoyo de los reyes de España para promover tales procesos ante la Santa Sede. Estas campañas debieron tener gran influencia en España, pues escritores como el carmelita fray Antonio Vázquez de Espinosa y el cronista Gil González Dávila hacen mención de algunos venerables novohispanos entre 1625 y 1650.[16]

Durante el siglo XVII habían sido canonizados numerosos santos españoles: santa Teresa, san Ignacio, san Isidro y san Francisco Javier, en 1622; san Pedro Nolasco, en 1628; santo Tomás de Villanueva, en 1658, y san Pedro de Alcántara, en 1669. En 1671 Clemente X elevaba a los altares al rey san Femando, a san Francisco de Borja y a san Luis Beltrán, y entre 1690 y 1691 Alejandro VIII hacía lo mismo con san Pascual Baylón, san Juan de Sahagún y san Juan de Dios. La canonización de este último fue celebrada en la ciudad de México en octubre del año 1700 con festejos que duraron siete días.[17] Fiestas tan deslumbrantes y tal cantidad de canonizaciones debieron ser para los novohispanos un aliciente para sus expectativas de tener santos propios. Cuatro de sus venerables estaban ya aceptados como siervos de Dios ante la Sagrada Congregación de Ritos a fines del siglo XVII: el agustino criollo fray Bartolomé Gutiérrez, mártir en el Japón; el ermitaño madrileño Gregorio López; el lego franciscano peninsular Sebastián de Aparicio, y la monja concepcionista poblana sor María de Jesús Tomellín.

Para los novohispanos, las expectativas de éxito se volvieron mayores cuando el vecino virreinato del Perú consiguió llevar a los altares a varios de sus venerables postulados desde la primera mitad de la centuria: las beatificaciones del misionero franciscano del Perú Francisco de Solano en 1675 y del arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo en 1679, lo mismo que la canonización del predicador dominico Luis Beltrán en 1671, todos peninsulares, fueron recibidas en Nueva España con esperanzada atención. Pero sobre todo fue el rápido y sorpresivo proceso que se siguió en la causa de la terciaria dominica criolla Rosa de Lima, beatificada en 1668 y canonizada en 1671, el que causó un mayor impacto en México. En 1670 se publicó la obra de Pedro del Castillo, *Estrella del Occidente*, una biografía de la joven peruana en la cual se le llamaba “lustroso honor de la Nueva

España". En la misma época, fray Francisco de Burgoa expresaba exaltado: "Albricias hijos de América que el Príncipe de los Cielos nos ha dado una flor para adorno de nuestra tierra, no para vasallaje de su imperio sino para ilustre blasón de nuestro país, no para posesión de su corona, sino para compañera y domiciliaria de nuestro destierro".[18]

A la par que se iniciaba esta apropiación de la santa criolla por los novohispanos, se celebraban con muestras de júbilo su beatificación y canonización y poco a poco se multiplicaba su imagen sobre decenas de lienzos y se le dedicaban numerosos retablos. Cristóbal de Villalpando, poco tiempo después de la canonización, pintaba varias escenas para dos retablos dedicados a santa Rosa en las que la futura santa, recién nacida, era atendida por dos mujeres con grandes penachos o con coronas de oro y plata, figuras alegóricas que representaban a los virreinatos de México y Perú.[19] A partir de 1670, el culto a santa Rosa se difundió rápidamente por toda la Nueva España y se equiparó, y a veces superó, al que se rendía a Felipe de Jesús.

Mientras se desarrollaba la devoción criolla a santa Rosa, llegaban a México con el siglo XVIII nuevas expectativas y nuevos postulados alrededor de los "santos propios". Las numerosas beatificaciones formales e informales que promulgaron los pontífices de esa centuria fueron sin duda un eficaz motor para que los criollos novohispanos continuaran enviando plata y suplicando apoyos. Debieron ser también importantes las canonizaciones de santos españoles como las de Toribio de Mogrovejo, Francisco de Solano, Juan de la Cruz y Luis Gonzaga, en 1726, y la de Pedro Regalado, en 1746. Ante tan aparentes facilidades, en las primeras dos décadas del siglo la lejana Filipinas logró introducir la causa de sor Jerónima de la Asunción, fundadora del convento de franciscanas descalzas de Manila, y la ciudad de Guatemala consiguió abrirle proceso a José de Betancurt, padre fundador de la orden hospitalaria de los betlemitas. Medio siglo más tarde dos venerables de origen peninsular que habían realizado una importante labor en Nueva España, el franciscano Antonio Margil de Jesús y el obispo Juan de Palafox y Mendoza, eran también aclamados como "siervos de Dios" y postulados como candidatos a la beatificación.

Hasta este momento, la actitud de la Corona borbónica había sido muy favorable en la promoción de santos españoles que habían actuado en

América (exceptuando a los de los jesuitas), e incluso Carlos III intentó sanear sus procesos promoviendo una investigación del estado en que estaban y de su situación económica. A raíz de una visita que hizo a Roma en 1776 el ministro de Carlos III, el conde de Floridablanca, el rey ordenó en 1778 que se suspendieran todos los procesos de beatificación americanos, exceptuando el de Juan de Palafox, mientras se tenía noticia del estado de cada una de las causas; la razón para tal disposición era que se desperdiciaban y malversaban en ellas muchos caudales y se generaban innumerables gastos "con menoscabo del decoro nacional". En 1780 un informe explicaba el estado de las diecisiete causas de venerables promovidos desde América y una real cédula dictaminaba que todas siguieran su curso, menos la de Gregorio López.[20]

Finalmente, de las ocho causas promovidas desde Nueva España, Filipinas y Guatemala sólo una llegó a los altares: fray Sebastián de Aparicio era declarado beato por un decreto dado en Roma el 27 de marzo de 1790. La noticia de la beatificación fue celebrada en Puebla con festejos que duraron diecisiete días con procesiones, misas, sermones, cohetes y fiestas populares. Con ellos, la ciudad angelopolitana mostraba con orgullo que ella también había producido, como México, una flor de santidad. En cuanto a Felipe de Jesús, su imagen aparecía a menudo en las procesiones "con la cruz de su martirio sobre un águila y un tunal", los símbolos nacionales desde la primera mitad del siglo XVIII. A principios del siglo XIX se le llegó a representar con los reinos de España y Nueva España a sus pies, como dos mujeres, venerándolo.[21] Sebastián y Felipe eran considerados como héroes y recibían un culto público pero, a diferencia del Perú, al consumarse la independencia en 1821 México no tenía aún un solo santo canonizado propio.

¿Cuáles fueron las causas por las que los novohispanos consiguieran tan sólo dos beatos?

Por un lado estaban las animadversiones y reparos de los promotores de la fe que alegaban méritos insuficientes y aspectos que olían a herejía en visiones y narraciones descritas en las vidas de los venerables novohispanos (Gregorio López y sor María de Jesús, por ejemplo).

Por otro lado, se encontraba la escasez de hechos prodigiosos "demostrados" atribuibles a ellos, a pesar de que los criollos hicieron "todas

las imaginables diligencias para explorar si su Divina Majestad se había dignado hacer nuevos milagros por intercesión de sus siervos". Los promotores romanos, pagados desde Nueva España, intentaron incluso conseguir testimonios de milagros de venerables americanos en los hospitales de la Ciudad Eterna. Sin embargo, existían dificultades para obtener tales testimonios que debían ir autentificados por un escribano y por un médico y que requerían condiciones muy difíciles de llenar: la enfermedad debía ser incurable y el enfermo había de quedar sanado instantáneamente; tenía que probarse sin lugar a dudas que el beneficiado por el milagro se había encomendado al siervo de Dios solamente, y que no se hubiera implorado a otros santos.[22] Era imposible competir con santos cuya eficacia estaba más que probada en circunstancias tan difíciles como una enfermedad incurable.

Finalmente, la segunda mitad del siglo XVIII vivió un conjunto de hechos "políticos" que afectaron los procesos: desinterés creciente de la monarquía borbónica por promover causas de santos americanos después de 1790; la precaria situación del papado frente a una política regalista española que intentaba ejercer cada vez mayores controles sobre su Iglesia nacional y que debilitó la simpatía de los pontífices por las causas hispanas; la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles en 1767 y la disolución final de la Compañía en 1773, hechos que se constituyeron como un telón de fondo siempre presente en los procesos, en especial en el de Palafox, y la invasión de Roma por los ejércitos napoleónicos en 1796 con la caótica situación que esto creó en la curia pontificia.

Los novohispanos desconocían que estas situaciones podían afectar sus casos y, afianzados en los pilares de sus dos beatitudes, seguían a la expectativa por conseguir otras; aunque esas otras nunca llegaron. Sin embargo, mientras continuaba viva la esperanza, las hazañas y milagros de estos venerables se difundían en amplios sectores sociales y despertaban olas de piedad. Desde mediados del siglo XVII el novohispano mostraba su predilección por estos venerables en sus peticiones, donaba abundantes limosnas para sus procesos, visitaba los espacios donde habían vivido o estaban enterrados y hacía uso de sus imágenes y de sus reliquias. Sus estampas, por ejemplo, sacadas a la venta por los impresores que utilizaban las láminas con que habían hecho las portadas de los libros,[23] eran

colocadas en los altares domésticos y en puertas y baúles para traer fortuna y salud, o se ponían sobre el vientre de las parturientas para conducir a un feliz alumbramiento. Sus reliquias eran objeto de veneración desde el momento en que habían muerto y a menudo fragmentos de ellas circulaban por la ciudad cargadas de poderes taumatúrgicos; a sus sepelios acudían grandes multitudes que se apiñaban, cuando era posible, alrededor de sus cadáveres y se llevaban objetos que hubieran estado en contacto con su virtud curativa e incluso partes de su cuerpo. Esos piadosos hurtos no sólo daban a las reliquias un carácter sagrado, reforzando la fama de santidad de los que habían sido sus propietarios, sino que además multiplicaban la acción benéfica del cuerpo santo al fragmentar su potencialidad y distribuirla entre un gran número de personas. Como pasaba con la eucaristía al ser dividida, cada parte contenía la fuerza del todo, y con ello, la presencia del venerable se introducía en las celdas conventuales y en los hogares familiares, filtrándose hasta los más recónditos resquicios de la vida privada.

Fray Sebastián de Aparicio, cuyo cadáver incorrupto se había convertido en una reliquia de inestimable valor para el convento de San Francisco de Puebla, lugar donde se encontraba, comenzó a ser objeto de una profusa devoción popular desde que se abrió su proceso de beatificación en 1625; los frailes franciscanos promovieron el culto a sus reliquias en su templo e impulsaron las visitas al grueso encino donde el venerable acostumbraba albergarse a la salida de Puebla. En ese lugar se construyó una pequeña ermita dedicada a Nuestra Señora del destierro que, convertida en capilla en 1639, comenzó a ser llamada iglesia de San Aparicio.[24] En forma paralela los religiosos extrajeron trozos de carne de sus mejillas y de otras partes de su cuerpo para multiplicar el poder milagroso del cadáver incorrupto.

A menudo, la sacralidad de estas reliquias era reforzada por las mismas autoridades episcopales que, para iniciar los procesos apostólicos, ordenaban la exhumación de los cuerpos de algunos venerables. Un caso muy especial fue el de los restos mortales del obispo de Michoacán Juan José de Escalona y Calatayud, muerto en 1737. Siete años después del deceso se abría su sepultura y, aunque su cadáver se había descompuesto, sus vísceras y sangre, depositadas en un recipiente de madera por los

embalsamadores, estaban incorruptas. El cronista Matías de Escobar, para demostrar que el prodigio no se debió a causas naturales, escribió un opúsculo de ciento once páginas en el que se incluyen los testimonios de médicos especialistas y de los embalsamadores. Con una mezcla de cientificismo dieciochesco y de retórica barroca, el autor llega a la conclusión de que el hecho se debió a una especial gracia divina.[25]

Por otro lado, era común que a este acto de exhumación siguiera el traslado del cadáver de un lugar a otro dentro del mismo templo, e incluso su transporte a otra ciudad. Así pasó, por ejemplo, en 1758 con el cuerpo incorrupto de fray Diego de Basalenque que, con el permiso del obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, fue llevado del pueblo de Charo al convento de los agustinos de Valladolid, capital de la provincia; el cronista Salguero nos dice que el traslado se hizo con gran sigilo para evitar el escándalo entre los indios, lo que nos hace suponer que existía gran veneración en el pueblo por tan excelso misionero.[26]

La "expropiación" de los restos de Basalenque no fue un caso único. Como pasó con varias imágenes milagrosas, las reliquias de venerables afamados localizadas en pueblos de indios fueron confiscadas y trasladadas a las capitales con bastante frecuencia, aunque a veces se llegó a un acuerdo con las comunidades. El cronista fray Antonio Tello narra cómo, en 1630, el provincial fray Pedro de Salvatierra llegó al convento de Ezatlán, donde estaban enterrados los mártires fray Juan Calero, fray Francisco Lorenzo y fray Antonio de Cuéllar, y

> […] cogió en sus manos las tres calaveras que allí estaban y besándolas, lo mismo [que] los religiosos que allí nos hallábamos, las hizo poner en una caja de madera pintada y aforrada… para trasladar estos santos huesos en la iglesia de este dicho convento de Guadalajara… y viendo el gran sentimiento que hicieron los naturales del pueblo de Ezatlán… les dejó la cabeza de fray Antonio de Cuéllar.[27]

Al igual que todas las otras reliquias confiscadas, para los intereses de los religiosos un cráneo o un cuerpo incorrupto eran más útiles en el ámbito urbano de los españoles y mestizos que en el pueblo indígena.

El mismo cronista Tello cuenta que el traslado de los huesos se hizo con gran aparato procesional; acompañaron al dosel bajo el que se transportó la caja con las reliquias el gobernador de Nueva Galicia, el

provincial de los franciscanos de Jalisco y varios indios principales de Ezatlán; al pasar por las calles de Guadalajara las multitudes vitoreaban el cortejo desde las azoteas, se acercaban al dosel para besar sus orlas y se inclinaban al paso de las reliquias mientras campanas, trompetas y chirimías festejaban con sus sonidos el acontecimiento. Y, por supuesto, a partir de que fueron depositados en la iglesia de los franciscanos, los restos de los mártires empezaron a realizar milagros, clara muestra de la anuencia de sus propietarios al traslado y de la aceptación de su nuevo ámbito de actuación. Con los milagros quedaba también demostrado que los ritos del traslado habían cumplido su doble función: hacerle publicidad a la recientemente creada devoción y renovar la sacralidad de los huesos de los mártires asimilándolos a su nuevo entorno.

Los casos de las reliquias de Basalenque y de los mártires de Ezatlán muestran los abundantes frutos devocionales que la semilla de la santidad producía en una tierra cargada de tradiciones mágicas; para todos los sectores de la población novohispana, la "potencia" de los santos, al igual que la de los antiguos dioses, era lo único efectivo en la solución de sus lacerantes necesidades materiales. Sin embargo, la piedad popular no podía volcarse fácilmente en la veneración continuada de un siervo de Dios que no tenía día de fiesta y cuyo culto público estaba prohibido por la Iglesia. En la competencia con los santos canonizados y con las imágenes milagrosas sacralizadas, los siervos de Dios perdieron el interés cultual y comenzaron a ser olvidados.

La literatura hagiográfica en Nueva España

En última instancia, ni los procesos de beatificación ni el fomento de un culto para cuya promoción los clérigos criollos tenían las manos atadas, dependían de los novohispanos. En cambio, la difusión de las vidas de sus venerables y de sus siervos de Dios era una actividad que sí les estaba permitida, por lo que la literatura hagiográfica tuvo un desarrollo inusitado. Las ciudades de México y de Puebla, los dos centros donde existía imprenta, fueron las que contemplaron la mayor actividad en este sentido, aunque algunos textos se publicaron en Europa para promover las peticiones de milagros y las canonizaciones.

La imprenta, que en el siglo XVI había mostrado ser una eficaz herramienta para la evangelización, se convertía en los siglos XVII y XVIII en un instrumento irremplazable para las nuevas necesidades publicitarias y renovadoras que pretendía la Iglesia. Con ella, además de multiplicarse los destinatarios del mensaje y de concretarse conceptos y categorías, se sacralizaban los contenidos volviéndolos, en cierto modo, incuestionables.

Con todo, los voluminosos tratados hagiográficos impresos eran accesibles sólo a un limitado público lector, en su mayoría clerical. Recordemos, sin embargo, que la expansión de los contenidos tenía muchas formas de llegar a toda la población: la difusión oral, los sermones, las confesiones, las direcciones espirituales. Por otro lado, la lectura pública de esas *Vidas* en las reuniones de las cofradías, en los salones de "estrado" de las mansiones, en los refectorios conventuales y a lo largo de los ejercicios espirituales, multiplicaban a los "beneficiados" por esta literatura edificante.

Los textos impresos de hagiografía novohispana tomaron muy diferentes formas: sermones fúnebres, interrogatorios, cartas edificantes, biografías particulares y biografías incluidas en textos sobre santuarios o en menologios inscritos en crónicas provinciales masculinas y femeninas. En todos aparecen ejemplos de piedad, sacrificio y devoción, así como revelaciones y hechos sobrehumanos. Sin embargo no todos estos textos tienen la misma finalidad, por lo que debemos diferenciar dos grupos de narraciones.

De un lado estaban los menologios y las biografías particulares de venerables, en las que se describían las vidas de los varones apostólicos de la primera edad, o de monjas destacadas por su ascetismo, pero que sólo se proponían mostrar modelos de virtud, aunque incidentalmente también pudieran mencionar hechos prodigiosos. Con su visión optimista e idealizada del pasado, estas obras, escritas en una época en la que el primitivo espíritu decaía, tenían por finalidad presentar las vidas de los ilustres fundadores de las provincias novohispanas como un ejemplo para las nuevas generaciones de jóvenes frailes y monjas, aunque también los laicos estaban invitados a imitarlos.[28]

Por otro lado están las vidas de los siervos de Dios y de los beatos en las que, junto con las virtudes de los biografiados, se destacan sobre todo

los numerosos milagros que realizaron. Por ello estos seres son propuestos no sólo para la imitación sino también para la veneración, pues más que modelos son intermediarios para obtener los favores divinos. Los conventos, repartidores y poseedores de las reliquias milagrosas y principales beneficiarios del carisma de los siervos de Dios, fueron los principales promotores de este tipo de impresos.[29]

Los textos hagiográficos, escritos tanto por criollos como por peninsulares, utilizaron los modelos literarios que se desarrollaron en Occidente desde la Edad Media, aunque su presencia en América fue más prolongada en el tiempo y llegó hasta el siglo XVI. Al igual que en Europa tales textos emergían de una religiosidad influida por la desbordante imaginación de la cultura barroca y por su exuberante tratamiento de la imagen. Como en el viejo continente, la hagiografía novohispana también se estructuró a partir de la retórica e hizo uso de los múltiples recursos del género demostrativo: la alabanza de las virtudes, el vituperio de los vicios, la amplificación, el *exemplum*, las pruebas, la cita de autoridades, la digresión, etcétera. Sin embargo, en la mayoría de los casos, el modelo retórico se llenó con materiales originales y se enfocó desde perspectivas que, nacidas en un medio con intereses distintos a los europeos, tomaron rasgos novedosos.

Respecto a los materiales, los biógrafos escribieron sus obras a partir de narraciones escuchadas en el confesionario de boca de los mismos biografiados, o de testimonios escritos u orales de quienes los conocieron. Elementos de color local tiñen esas narraciones decoradas, enriquecidas y convertidas en floritura, en ricas metáforas y complicadas alegorías, en discurso erudito lleno de citas de escritos clásicos, bíblicos y patrísticos, que en su función de autoridades eran matrices ordenadoras de valores y puntos privilegiados en la argumentación; el recurso de citar a los antiguos o a la Biblia vinculaba al texto con un pensamiento de validez universal y lo estructuraba a partir de la verdad revelada o de la razón natural de los antiguos.

En cuanto a la perspectiva, podemos decir que, en la primera mitad del siglo XVII, lo que predomina es la visión peninsular, más apegada al modelo tradicional, mientras que entre 1650 y 1750 la consolidación de la

conciencia criolla dará a los escritos hagiográficos un carácter marcadamente novohispano.

A la primera etapa pertenecen las biografías de Gregorio López, Bartolomé Gutiérrez y Juan de Palafox y el primer tratado hagiográfico sobre la vida de Sebastián de Aparicio salido de la pluma de fray Juan de Torquemada. En ese periodo, la mayor parte de la hagiografía está contenida en los menologios de los mendicantes. A la segunda etapa corresponden las obras sobre sor María de Jesús Tomellín y fray Antonio Margil de Jesús, además de la biografía del beato Felipe de Jesús que hizo Baltasar de Medina y las dos "vidas" de Aparicio, obras de Diego de Leyba y de Isidro de San Miguel, que aparecieron en Sevilla y en Nápoles en 1687 y 1695, respectivamente.[30] Junto con ellas, más de un centenar de impresos entre los siglos XVII y XIX muestran el gran interés de los novohispanos por hacer patente la santidad de su tierra. Un análisis somero de los títulos de esos textos nos muestra tres interesantes datos: un elevado porcentaje de los impresos son del siglo XVIII; el monopolio que los eclesiásticos, todos los autores lo son, tenían sobre este género literario, y la presencia predominante de vidas de religiosas y de sacerdotes frente a la escasa representación de las de laicos.[31]

En la mayor parte de estos textos se nos presentan una serie de peculiaridades que los hacen distintos de aquellos escritos en Europa en el mismo periodo.

Primero hay una continua insistencia en exaltar a la tierra y a la gente de Nueva España y veladas quejas por la discriminación a que están sometidos los criollos. Los escritos hagiográficos, al igual que las crónicas religiosas, se convertían así en una palestra política contra aquellos peninsulares que menospreciaban a los novohispanos y a su tierra. En segundo lugar, la presencia de lo corpóreo, tan del gusto del barroco, se convierte en los escritores novohispanos en una obsesión que en algunos casos llega a curiosos y extravagantes excesos de un gran sensualismo. Finalmente la expresión literaria manifiesta, a veces veladamente, otras en forma abierta, proposiciones que la tradición oficial católica tacharía como heréticas.

A pesar de estas diferencias, la literatura hagiográfica novohispana cumplía las mismas funciones que ese género, tan influido por la retórica,

tenía en Europa. Esas funciones se pueden resumir en tres aspectos: espejo de virtudes *(docere)*, emulación patriótica *(movere)* y entretenimiento *(delectare)*.

La hagiografía como espejo de virtudes

El discurso hagiográfico, lo mismo que la crónica histórica, influidos por la predicación y por los recursos retóricos, tenían como finalidad básica la persuasión. Los acontecimientos no eran relevantes si no se les convertía en narración, es decir, en discurso interpretado a la luz de la historia de la salvación y dirigido a enseñar y promover acciones virtuosas. Ese carácter didáctico y edificante era el que marcaba la narración de una vida de virtudes y una muerte ejemplar que estos venerables ofrecían a todos los cristianos que querían ganar el cielo en la tierra americana. Pedro Salguero dice al respecto: "Cualquier hombre virtuoso e ilustre en alguna obra buena, aunque no esté canonizado por la Iglesia, puede ser ejemplar a otros en aquello bueno que hizo, para que otros lo imiten en sus obras virtuosas… sirven de espuelas para el bien… y también sirven de frenos para el mal".[32]

La hagiografía llenaba por tanto los dos objetivos que debía tener la historia de acuerdo con las tradiciones historiográficas vigentes en Occidente: era maestra de la vida como lo prescribía la visión ciceroniana, es decir, maestra que enseñaba comportamientos morales, y narraba las luchas del pueblo de Dios contra las fuerzas del mal en su camino hacia el cielo, como lo prescribía la perspectiva agustiniana.

Al igual que en la literatura europea, las virtudes más destacadas en esos textos son la castidad, la humildad y la entrega constante a una vida de oración y de sacrificio. Es claro que los promotores de tales ideales no pretendían que todos los mortales imitaran las virtudes heroicas de los santos; sin embargo, lo que sin duda se esperaba era un acercamiento al espíritu que proponían tales ideales: para los casados, por ejemplo, la castidad significaba fidelidad al vínculo conyugal y abstinencia de los placeres lícitos del matrimonio; la humildad, por su parte, se proponía como un desapego a los bienes materiales y como un sometimiento a las autoridades establecidas por Dios.

¿Nacionalismo criollo o localismos regionales?

Mientras que las virtudes fomentaban comportamientos morales, los milagros servían para promover la devoción a los venerables con vista a su beatificación; pero mover *(movere)* el *pathos*, es decir, provocar sentimientos devotos, era tan sólo uno de los usos de la retórica hagiográfica; para los escritores criollos otro de igual importancia era promover el orgullo patrio, el amor al terruño entre los habitantes de Nueva España por medio de la construcción de su propia historia. Las vidas de los venerables convertidas en historia patria quedaban inmersas en el plan divino y se insertaban en la única historia verdadera y válida, la de la salvación. Este afán llevó a los autores a buscar continuos paralelismos con la Iglesia de los primeros tiempos del cristianismo; el recurso, que en el siglo XVI fue utilizado para resaltar la novedad de la labor evangelizadora novohispana, se volvió en los siglos XVII y XVIII el único paradigma digno de comparación para mostrar la excelsitud de una Iglesia adulta fincada en esta parcela del paraíso que era Nueva España.

Con sus venerables, émulos de los santos antiguos, las iglesias americanas demostraban su igualdad con las de Europa y su madurez espiritual. En la vida del padre Nieto, Joaquín Antonio de Villalobos expresaba en 1734 que desde el primer momento de la predicación del evangelio en la Nueva España se comenzaron a producir frutos de perfección cristiana, por lo que era improcedente afirmar que el nuevo mundo era inferior al viejo.[33] El padre Lemus, en su biografía de sor María de Jesús va más allá al expresar que esta tierra pagaba a España el tributo por haberla evangelizado no sólo en metales preciosos, sino con el ejemplo celestial de sus habitantes.[34] Es en este sentido en el que Francisco de Florencia habla del "gran tesoro de virtudes [que] tuvo la Nueva España encerrado en una cueva de Chalma en el venerable fray Bartolomé, porque es más rica y opulenta [por esto], que por los millones de oro y plata que cada año dan sus minas".[35]

Isidro Félix de Espinosa, misionero y cronista franciscano, describió en su crónica de los colegios de *Propaganda Fide* los martirios de dos de sus más eminentes miembros: fray Francisco Casañas, protomártir de dichos colegios, asaeteado y apedreado a fines del siglo XVII en Nuevo

México, y fray Pablo Rebullida, evangelizador de los talamancas de Costa Rica, degollado y quemado por unos rebeldes en 1709. Para el cronista criollo, estos dos mártires eran la prueba de que se estaba consumando un proyecto novohispano; sus muertes, acaecidas en las zonas fronterizas del norte y del sur, mostraban una sociedad que consolidaba su territorio y que encontraba en estos dos modelos de la Iglesia apostólica primitiva una prueba de su madurez. Espinosa es el ejemplo más acabado del clérigo criollo que construye la idea de una Iglesia novohispana triunfante y orgullosa de sus hombres santos, de una patria madura espiritualmente.[36]

En muchos de los tratados hagiográficos del siglo XVIII es fácil encontrar la frase "nuestra América" como expresión de una exigencia: los americanos tenían el mismo derecho que los europeos a ser considerados como una parte valiosa de la Iglesia universal. No obstante, a menudo ese derecho no se les reconocía. El predicador criollo Bartolomé Felipe de Ita y Parra, en un sermón panegírico en honor de la Virgen de Guadalupe publicado en 1744, se queja del asombro de algunos porque una santa como Rosa de Lima floreciese en América, tierra, según ellos, de maldad y salvajismo.[37] Ese mismo tono de queja utiliza Ignacio Carrillo y Pérez en una carta a fray Servando Teresa de Mier, a propósito de las constancias que la madre de Felipe de Jesús tuvo que hacer sobre el origen mexicano de su hijo; el clérigo criollo expresaba con dolor: "porque aquí no han de nacer santos ni se ha de aparecer la Santísima Virgen".[38]

Quejas similares pueden verse también referidas a la opinión que se tenía sobre la imposibilidad de que los indios pudieran tener una elevada vida espiritual, tema que alcanzó tintes polémicos durante la fundación del monasterio para indias cacicas de Corpus Christi. El marqués de Valero y el arzobispo Joseph Lanciego y Eguilaz habían promovido su creación alrededor de 1720, lo que despertó la oposición de algunos jesuitas y del cabildo de la ciudad; la fundación fue finalmente autorizada por la Corona en 1724, pero el hecho de ser cuestionada mostraba que los prejuicios de los siglos anteriores sobre la capacidad racional y espiritual del indio y sobre su poca inclinación para la virtud eran aún vigentes. La fundación del monasterio se volvió un caballito de batalla contra esta postura, y para rebatirla y reforzar los argumentos a favor de la necesidad de tener una casa de religiosas indias, se publicó (el mismo año de 1724) una selección

traducida del francés de la vida de la iroquesa Catarina Tegakovita, virtuosa y venerable mujer adscrita a la misión jesuítica en el Canadá.[39]

Juan de Urtassum, el jesuita que tradujo la biografía, incluyó al final de ella una relación de otras vidas de mujeres indígenas de Nueva Francia y de Nueva España destacadas por su castidad y devoción. La obra estaba presidida por una aprobación de Ignacio Castorena y Ursúa (vicario y provisor del arzobispado y criollo defensor de los derechos de los novohispanos), verdadera apología de la capacidad de las nativas para la vida mística y para las virtudes cristianas. Los detractores, argumenta, ignoran que en tiempo de su gentilidad existían escogidas matronas que gobernaban comunidades de vestales mexicanas, cuya vida era tan rigurosa como la de las monjas cristianas. La nación india (término que uniforma a los naturales de América) no era menos que las del resto del mundo y en ella se podían cosechar frutos de santidad igual que en Europa.

> Y si otras especies de que no había uso, trasplantadas en estas tierras de las Indias han dado tan copiosos frutos, que si no exceden, compiten con los de su natalicio suelo, ¿por qué no se puede esperar que las virtudes religiosas trasplantadas en las indias de esta tierra no le den abundante y copioso de perfección religiosa?[40]

Para Castorena, la hagiografía que muestra tales frutos es prueba contundente y argumento irrebatible para hacer patente a la razón la capacidad moral de las indias, y con ello, la validez de fundar para ellas un monasterio.

La búsqueda de santos propios no fue, sin embargo, una situación generalizada en todo el territorio novohispano, por lo que no podemos hablar de ella como una manifestación de “nacionalismo”; al igual que pasaba con las imágenes milagrosas (a excepción de la virgen de Guadalupe), la necesidad de cohesión e identidad se dio principalmente dentro de la élite criolla; por tanto, los términos “patria” y “nación”, que eran utilizados en la hagiografía y en las solicitudes para abrir los procesos, no poseen el sentido que les damos actualmente; hacen referencia sólo al grupo que las acuñó, el de los criollos cultos.

Por otro lado, por encima de ese sentido que pretendía abarcar un territorio llamado Nueva España, poco definido todavía, estaba el amor al terruño, a la patria chica, por lo que las más exaltadas muestras de orgullo

se daban sobre todo en el ámbito local y a nivel urbano. Así, en las promociones de siervos de Dios, dos ciudades se disputaron la gloria de ser las amadas patrias, reales o adoptivas, y las afortunadas depositarias de sus restos mortales: Puebla y México. Tan sólo en estas capitales existían las condiciones propicias para desarrollar un fenómeno parecido: ciudades con imprentas, con numerosos y ricos conventos, con una elite eclesiástica culta, con un grupo de terratenientes y mercaderes acaudalados, dueños de obrajes, de haciendas y de comercios, dispuestos a financiar los gastos de los procesos, a comprar las ediciones y a fomentar el culto a esos venerables.[41]

De las dos, Puebla fue la que desarrolló con mayor fuerza un sentimiento de orgullo local, quizá por la necesidad de demostrar su grandeza e importancia frente a la indiscutible preeminencia de la capital. Ya en las primeras décadas del siglo XVII, Miguel Zerón Zapata, en su obra sobre la erección e historia de la ciudad de Puebla de los Ángeles, menciona dos docenas de personas venerables que vivieron en ella y cuyas vidas hacían patente que esa urbe tenía la marca de la elección divina.[42] Para el siglo XVIII, Diego Antonio Bermúdez de Castro acusaba airado a fray Baltasar de Medina (quien demostró que fray Bartolomé Gutiérrez no era poblano) por "defraudar de este blasón a la Puebla diciendo ser este ínclito mártir natural de México".[43]

Con sor María de Jesús y con Palafox, Puebla esperaba conseguir su santa Rosa y su santo Toribio, con lo cual se hubiera comprobado su superioridad frente a México, pero sus expectativas se vieron frustradas. Por eso, cuando por fin se logró la beatificación de Sebastián de Aparicio, se llevó a cabo un despliegue ostentoso de diecisiete días de festejos con lo que se ratificaba su papel de ser "cielo de ángeles en la tierra".[44] En dos de los sermones predicados durante esas fiestas, José Carmona y José Miguel Aguilera hablaron de Puebla como de otra Jerusalén, exaltaron su fertilidad al producir tan dulces frutos de santidad y la llamaron "gloria de América".[45]

En apariencia, solamente en Puebla y en México, capitales económicas y políticas, podía darse un fenómeno así. Sin embargo, varios datos nos hacen pensar que ese orgullo local por los "santos propios" se expandió durante el siglo XVIII a otros ámbitos y se manifestó con la misma fuerza en

muchas ciudades, villas y pueblos de la Nueva España. En la parroquia de San Pedro Cholula, por ejemplo, existen tres interesantes cuadros fechados en 1806 y de autor anónimo; dos de ellos representan a los mártires Lorenzo Carranco Barrientos, jesuita muerto en California en 1734 y Antonio de Vera Martínez, laico martirizado en las islas Marianas en 1676, ambos bautizados en San Pedro Cholula, "su patria"; el otro es un retrato, de los cientos que existen, del obispo Palafox, fundador de la parroquia. El cura de San Pedro, seguramente un criollo orgulloso de su tierra, hizo pintar esos cuadros y poner una extensa noticia en la base de cada uno en memoria de esos venerables, héroes destacados de su localidad.[46]

Un fenómeno similar sucedió en Tlaxcala, donde la familia Mazihcatzin promovió a fines del siglo XVIII la veneración de los niños indígenas que murieron martirizados a manos de los idólatras en el siglo XVI, según narraban las crónicas franciscanas. Ignacio Faustinos Mazihcatzin, cura mestizo descendiente de la nobleza indígena de Ocotelulco, fue el alma de un movimiento que reivindicaba la primacía de Tlaxcala como primera sede del cristianismo novohispano y como patria de esos protomártires mexicanos. Junto con los santuarios de la virgen de Ocotlán y de san Miguel del Milagro (hierofanías aparecidas a dos indígenas nativos de Tlaxcala), esos niños se convirtieron en símbolos del orgullo local tlaxcalteca y en demostración de la capacidad de los indios para vivir la santidad. En 1789 don Ignacio mandaba pintar seis cuadros a Juan Manuel Yllanes para su parroquia de Yehualtepec. Además de los niños mártires, de la virgen de Ocotlán y de san Miguel, se incluían uno sobre la predicación de santo Tomás a los tlaxcaltecas, otro de don Nicolás de Dios Puizón, indio cacique del Perú recibiendo al niño Jesús de manos de la Virgen, y un tercero de Catarina Tegakovita, la venerable india iroquesa adscrita a la misión jesuítica francesa de Canadá, vestida de huipil y paño negro. En una extraordinaria visión americana, este noble tlaxcalteca hermanaba las glorias de su patria chica con las de los indígenas de otras latitudes, para mostrar cómo una raza considerada inferior había sido objeto de la predicación apostólica y podía llegar a las más altas esferas de la espiritualidad cristiana. Las alusiones tienen también un claro contenido político y responden a los ataques que las autoridades peninsulares llevaron

a cabo, a partir del cuarto concilio provincial, contra la religiosidad popular y contra el sistema comunal basado en cofradías y mayordomías.[47]

Por otro lado, como veremos, en ciudades como Querétaro y Valladolid se generó una veneración significativa por algunas monjas, que se convirtieron en "glorias" de la tierra que las vio nacer, crecer, florecer y morir.

La hagiografía como literatura de entretenimiento

Junto a la edificación moral y a la emulación patriótica, la hagiografía, escrita en castellano y no en latín, cumplía también la función de entretener. Sin embargo, conscientes de la diversidad del público receptor, los escritores utilizaron a menudo dos niveles de expresión narrativa: uno dirigido a los usuarios cultos, lleno de alusiones teológicas, mitológicas y literarias; el otro destinado al gran público, alfabetizado o no, que gustaba más de lo anecdótico. De esta manera, el texto hagiográfico se convertía en un tratado de teología narrada, que volvía accesibles los dogmas al pueblo al mismo tiempo que divertía.

El uso de los textos hagiográficos como entretenimiento no era algo accidental y a menudo constituía un objetivo premeditado y consciente. Así nos lo deja entrever el jesuita Alonso Ramos en la presentación de su enorme tratado hagiográfico en tres volúmenes sobre la esclava hindú Catarina de San Juan.

> No se me oculta que hay muchos genios e ingenios que sólo gustan leer los escritos en que todas las palabras tienen sus correspondientes; que otros buscan las narraciones floreadas con enfadosos ambages y cansados circunloquios de palabras pomposas nuevamente inventadas; que los sabios desean literales textos que autoricen, con que se embarazan los menos entendidos; que los que leen para aprovecharse apetecen una Relación Doctrinal que se pegue, y los que leen para entretenerse estiman una erudita narración que los divierta. Difícil es con un mesmo manjar o guisado satisfacer a tantos diferentes gustos. Pero la historia es tan provechosa, gustosa y peregrina, que puede ser supla los defectos de mi pluma.[48]

Con su juego barroco de narrar cientos de historias dentro de una historia, los textos hagiográficos novohispanos suplieron la casi total ausencia de literatura novelada. El pícaro y el santo, los dos extremos del

ideal barroco, compitieron exitosamente con el caballero y con el héroe galante en el gusto de la época, con un elemento a su favor: ambos eran actores de "hechos realmente acaecidos" y no de "inventadas falacias".[49] Con todo, la dicotomía verdad-ficción era un aspecto secundario para el público receptor de esa literatura, cuyo principal atractivo estaba en la narración de hechos prodigiosos y portentos.

Esto era algo que sabían bien los hagiógrafos, la mayoría de ellos predicadores y conocedores de los recursos retóricos encaminados a entretener; la exposición de causas y la argumentación destinada a convencer, podían asegurarse la atención del público utilizando atractivos recursos narrativos. Uno de los que más se prestaba a la *delectatio* eran los *exempla*, narraciones moralizantes provenientes de la historia, de la literatura o de la vida cotidiana. En esta última, sobre todo, el escritor novohispano plasmó su propia realidad social por medio de anécdotas o relatos surgidos de una rica experiencia humana. Tales descripciones son a menudo de un vigor y de un colorido tan grandes que parecen estar dirigidas a producir en los receptores imágenes visuales. Con todo, al igual que sucedía en la retórica, el *delectare* estaba siempre supeditado a la función moralizante e iba encaminado a evitar el tedio para hacer más efectivo el mensaje y para conseguir conversiones.

La santidad novohispana ante la Ilustración (1750-1821)

En la segunda mitad del siglo XVIII, el racionalismo de la Europa de las Luces había penetrado en algunos ámbitos de Nueva España y, aunque sin tomar los tintes de irreligiosidad y anticlericalismo que tuvo en Francia, desarrolló en ella ciertas actitudes críticas hacia los prodigios. Esa visión incidió claramente en la posición ante la santidad que nos dejan entrever los textos escritos en ese periodo.

Francisco Javier Alegre, desde su exilio en Italia, incluía en su *Historia de la Compañía de Jesús* la vida de los sacerdotes ilustres de su orden y, bajo el rubro "sangre misionera", describía la muerte de los jesuitas durante las rebeliones indígenas; sin embargo, tanto las descripciones de los martirios como las vidas de esos hombres se integraban a la narración de un

proceso general; de ella se desterró al Demonio y se excluyó todo esquema que pudiera referirse a la hagiografía.[50]

Algo similar pasaba con el cronista franciscano José Antonio Alcocer, en cuya obra los martirios también aparecen como elementos accesorios de una narración que insiste más en las misiones y en las conversiones realizadas por su instituto que en la descripción de los casos individuales.[51]

Para Mariano Beristáin, las vidas de estos hombres y mujeres, al igual que las de los poetas y los filósofos, eran dignas de ser consideradas como parte de la riqueza cultural de esta tierra. A fines del siglo XVIII, para los autores mencionados, el venerable novohispano había dejado de ser un modelo para convertirse en un personaje inmerso en la corriente del devenir histórico. El milagro, tema central de la hagiografía, casi desaparecía para dar lugar al hecho escueto, objetivo, comprobado con documentos de archivo.

Con todo, el movimiento ilustrado estaba circunscrito tan sólo a un reducido ámbito de intelectuales; las grandes masas de población novohispana seguían creyendo en prodigios y, al igual que en el siglo anterior, continuaban utilizando tanto las reliquias que venían de Europa (enviadas ahora por los jesuitas criollos expulsados en 1767), como aquellas que abundaban ya en su tierra. En 1785 doña Josefa de Aramburu, criolla de Valladolid casada con José Joaquín de Iturbide, durante los momentos más críticos de un difícil parto, imploró la ayuda del difunto fray Diego de Basalenque, famoso por su santidad en la provincia agustina de Michoacán y cuyo cuerpo se conservaba incorrupto; aconsejada por los vecinos, hizo petición a los frailes de la capa de su insigne hermano de hábito que se guardaba como reliquia en el convento de los agustinos y con tal ayuda pudo dar a luz felizmente; la criatura nacida recibió por nombre Agustín en agradecimiento por el favor recibido y con el tiempo sería el primer emperador del México independiente.[52]

Qué lejos se veía para esas fechas la época en que la Nueva España no estaba santificada aún con la presencia de las reliquias de sus propios hijos. Durante doscientos cincuenta años habían florecido en ella hombres y mujeres cuya vida, virtudes y prodigios asombraban, y a los cuales se les pedían milagros, a pesar de no estar canonizados. A los largo de ese tiempo, una rica literatura hagiográfica mostraba que los criollos estaban orgullosos

de su tierra, paraíso fértil en santidad, y de los frutos humanos que ella producía.

Las historias de cinco de ellos, de sus vidas convertidas en mito y de los avatares de sus procesos de beatificación, es lo que a continuación se narrará.

Cuadro II. Procesos de venerables americanos ante la Santa Sede durante el periodo virreinal

Virreinato de Nueva España

Nombre	*Ciudad postulante*	*Fechas* SD	B	S	*Origen*	*Orden*
Felipe de Jesús	México	1616	1627	1862	C	OFM
Sebastián de Aparicio	Puebla	1625	1790		P	OFM
Bartolomé Gutiérrez	México	1668	1867		C	OSA
Gregorio López	México	1675			P	Laico
María de Jesús Tomellín	Puebla	1684			C	OC
Pedro de Vetancurt	Guatemala	1705			P	Laico
Jerónima de la Asunción	Manila	1714			P	OSC
Juan de Palafox y Mendoza	Puebla-Osma	1760			P	Obispo
Antonio Margil de Jesús	México	1767			P	OFM

Virreinato del Perú

Nombre	*Ciudad postulante*	*Fechas* SD	B	S	*Origen*	*Orden*
Rosa de Lima	Lima	1625	1668	1671	C	OP
Martín de Porres	Lima	1659	1837	1962	M	OP
Juan Macías	Lima	1681	1840		P	OP
Mariana de Jesús	Quito	1678	1853	1950	C	Laica
Luis Beltrán	Valencia	1590	1608	1671	P	OP
Francisco de Solano	Lima	1672	1675	1726	P	OFM
Pedro Claver	Cartagena	1657	1851	1888	P	SJ
Toribio de Mogrovejo	Lima	1671	1679	1726	P	Obispo
Francisco Camacho	Lima	1772			C	OSJD
Pedro Banderio	Santiago de Chile	?			?	?

FUENTES

Informe de los fiscales a Carlos III, 18 de octubre de 1780. AGI, Indiferente General, 3032.
L. von Pastor, *Historia de los papas*.
Jesús García Gutiérrez, *Hagiografía americana. Santos y beatos de América*.
Año cristiano

SIGLAS

SD:	Siervo de Dios
P:	Peninsular
OFM:	Franciscano
B:	Beatificación
C:	Criollo
OSA:	Agustino
C:	Canonización
M:	Mulato
OP:	Dominico
SJ:	Jesuita
OC:	Concepcionista
OSC:	Clarisa
OSJD:	Juaninos

EL ERMITAÑO

Rotos los vínculos familiares y económicos que los ligaban al mundo, ajenos a la compañía de las mujeres, que habrían contribuido a asignarles un lugar bien definido, [los ermitaños] aparecían en última instancia como las únicas personas totalmente libres e independientes en una sociedad paralizada a menudo por sus tensiones internas y por sus contradicciones.

ANDRÉ VAUCHEZ

PROFESIÓN, SOLITARIO

Un revés de la fortuna y varios malos encuentros por los caminos llevaron a Bartolomé de Torres, un arriero mestizo, hijo legítimo de una india de Huejotzingo y de un español, a servir a los fieles que visitaban la ermita del Santo Cristo en Chalma. Ahí, junto con sus prácticas ascéticas, realizaba curaciones, leía las conciencias, dominaba las fuerzas naturales, daba consejos y levitaba, hechos que comenzaron a atraer hacia el santuario gran afluencia de enfermos y suplicantes. El fenómeno llamó la atención de los religiosos y en 1630 el prior de Malinalco, fray Juan de Grijalva, impuso al curandero el hábito agustino. Con ello la orden se beneficiaba del prestigio del santón y continuaba ejerciendo el control sobre el santuario. El mestizo Bartolomé cumplía además las funciones de intermediación que necesitaban los frailes para atraer a las comunidades indígenas; este *chamán* cristiano convertido en religioso no sólo aseguraba la ortodoxia de la predicación, podía también suplantar con su "magia" a los hechiceros indios. Por su parte, el ermitaño también se veía beneficiado pues sus actividades quedaban avaladas y libres de sospecha gracias al hábito protector de una orden religiosa.[1]

El hermano lego fray Bartolomé de Jesús María, como fue llamado el ermitaño al entrar a la congregación agustina, recibió algún tiempo después como ayudante a un muchacho mestizo de ocho años, donado por sus padres a la ermita. Este discípulo, que llevaría con el tiempo el nombre de fray Juan de San Joseph, se dedicó a recolectar limosnas en pueblos y ciudades y a expandir la fama de su venerable maestro. Cuando fray Bartolomé murió en 1658 y dejó a fray Juan como su sucesor, sus numerosos milagros, asociados a la devoción del Santo Cristo, habían convertido a Chalma en uno de los centros de peregrinación más importantes de Nueva España.

Los hechos milagrosos atribuidos a Bartolomé y recopilados en la memoria de su discípulo, pronto llegaron a crear una larga narración hagiográfica; su fama fue tan grande que el arzobispo de México, Francisco

de Aguiar y Seijas, permitió que se reunieran las informaciones sobre la vida de tan ejemplar varón con el fin de iniciar su proceso de beatificación. En diciembre de 1684, el mismo prelado hizo una visita al santuario de Chalma y pidió que se abriera la tumba de la cueva. La sorpresa fue grande al encontrar el cuerpo de Bartolomé incorrupto, símbolo inconfundible de santidad. El agustino peninsular fray José Sicardo, quien imprimió el cuestionario para las informaciones en 1683 y se dedicó a recopilarlas, fue encargado por el cabildo de la ciudad de México para la promoción de la causa en Roma.[2]

Por esas fechas, sin embargo, el santuario dejaba de ser un espacio protector para los ermitaños mestizos y se transformaba en un ámbito controlado por la institución. Desde 1681 fray Diego Velázquez de la Cadena, un poderoso agustino que comenzaba a dominar la provincia del Santísimo Nombre de Jesús, había sido acusado de corrupción por el padre Sicardo; con el fin de afianzar su deteriorada imagen pública y en vista de las elecciones capitulares de 1684, fray Diego puso en Chalma una comunidad conventual, hizo bajar la imagen del Cristo de la cueva a un suntuoso templo y convirtió el santuario en un imponente centro con hospederías para los peregrinos. Para darle publicidad, el padre de la Cadena pidió al jesuita Francisco de Florencia que escribiera una narración de la leyenda del Santo Cristo y de las vidas de fray Bartolomé de Jesús María y de su discípulo. La obra se imprimía en Cádiz en 1689, cuando los ermitaños ya habían desaparecido de Chalma.

En efecto, en 1680 fray Juan de San Joseph había sido llevado por el provincial agustino al convento de México “para mortificarlo un poco”.[3] Dos años después el hermano lego moría, mientras la causa de beatificación de su maestro quedaba suspendida en Roma. Los eremitas itinerantes se habían convertido en elementos sospechosos y contestatarios y la institución eclesiástica tendió a marginarlos. Pocos años atrás, en 1677, el ex marino y ermitaño Juan Bautista de Cárdenas salía de la cárcel inquisitorial, donde había estado preso cuatro años acusado de “iluso y alumbrado con grave sospecha de ser hereje sacramentado”.[4]

Lo que sucedía a fines del siglo XVII con los ermitaños hubiera sido impensable en la Nueva España de cincuenta años atrás. Durante las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del siglo XVII, al igual que Bartolomé

de Torres, numerosos ermitaños eligieron las solitarias montañas que rodeaban los valles de Puebla-Tlaxcala y de los lagos del Anáhuac y de Michoacán para construir en ellas sus yermos y practicar ahí rigurosas penitencias.[5]

El cronista Basalenque menciona el caso de un eremita que vivía cerca del convento de Xacona y que había sido un hombre rico cuando joven; fray Agustín de la Madre de Dios habla de una mujer ermitaña habitante de las "gargantas y quebradas del volcán" cercanas a Atlixco.[6] Salgado Somosa escribió la vida de Juan Bautista de Jesús, un anacoreta natural de Toledo que vivió en el área de Puebla-Tlaxcala entre 1621 y 1660.[7] Tres años atrás, en 1657, Antonio González Lasso publicaba una oración panegírica en honor del ermitaño Diego de los Santos Ligero, que había traído de las Filipinas una imagen de la Virgen muy venerada en Tlaxcala.[8] Para todos ellos, la mayoría peninsulares, en esta tierra se podían practicar las enseñanzas de san Antonio, de san Pablo de Tebas y del itinerante san Hilarión, los padres del desierto de la Iglesia primitiva.

En Europa las autoridades civiles y religiosas habían realizado campañas persecutorias contra esos solitarios vagantes desde el siglo XII, pues representaban una crítica constante a la corrupción de la institución eclesiástica y una actitud de rebeldía ante la labor de intermediación de los clérigos. Para contrarrestar su influencia, el Papado había dado su apoyo a aquellas tendencias que buscaban la soledad, pero dentro de una orden institucionalizada, como los cartujos, los camaldulenses, los agustinos o los carmelitas. La situación se volvió aún más difícil para ellos en el siglo XVI cuando, a raíz de los excesos místicos de los alumbrados e iluminados, la Iglesia tomó una actitud abiertamente contraria al individualismo desenfrenado y al subjetivismo que caracterizaba la vida del anacoreta. En apoyo de tal actitud eclesiástica, en 1596 una real cédula emitida por Felipe II recomendaba el ingreso de los ermitaños a una de las familias regulares aprobadas, concediendo la posibilidad de llevar una vida solitaria sólo a quienes recibieran la autorización episcopal.[9] Para ese tiempo el mejor camino de salvación no estaba en la soledad; la huida del mundo se encontraba ya completamente interiorizada.

En Nueva España, el concilio provincial mexicano de 1585 prohibió a los fieles llevar un modo singular y aislado de vivir, ajeno a una de las

familias religiosas canónicamente erigidas. No obstante, la obediencia a la regla fue aquí mucho más laxa que en España. Así, desde fines del siglo XVI llegaron a Nueva España varios ermitaños que huían de los rigores de la persecución contra los alumbrados; en esta tierra encontraron menos controles y una inmensa posibilidad de espacios solitarios.

EL NACIMIENTO DE UNA LEYENDA ÁUREA

Uno de esos hombres, un madrileño llamado Gregorio López (1542-1596), se convirtió para la Nueva España en el paradigma del ermitaño, a tal grado que se le llamó, sin razón, protoanacoreta o primer eremita de México.[10] De hecho fue el único "solitario" laico a quien se le inició proceso de beatificación en Roma, con grandes esperanzas de éxito.

La figura de Gregorio López ha ejercido una enorme fascinación sobre las mentes americanas y europeas desde el siglo XVI. Un halo de misterio encerraba su presencia en la Nueva España y ya desde épocas tempranas se le hacía hijo de Felipe II. La frase "*Secretum meum mihi*" (mi secreto es mío) que se le atribuía, hacía conjeturar mil y un enigmas. En el presente siglo, Alfonso Toro lo relacionó con la familia Carvajal y consideró que el famoso secreto de López era su criptojudaísmo.[11] Recientemente, Alain Milhou ha explorado con una gran perspicacia su veta de alumbrado, hecho que explica en cierta medida su salida de España en 1562, fecha tan cercana a la gran persecución de 1559 contra estos heterodoxos. Con impecables argumentos, el investigador francés muestra una original visión del pensamiento del ermitaño madrileño.[12] Todos estos estudios se remiten a su primera biografía escrita por su compañero y discípulo, el sacerdote peninsular Francisco Losa, titulada *Vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunos lugares de la Nueva España*. En un tratado de treinta y un capítulos y con un estilo sobrio y escueto se nos pinta la vida del madrileño que pasó treinta y cuatro años en Nueva España, de los cincuenta y cuatro que vivió.[13]

La narración se inicia con su nacimiento en la villa de Madrid el 4 de julio de 1542. Desde el primer momento, Losa asegura que existe un desconocimiento general sobre su realidad familiar; el venerable se cuidaba

mucho de hablar de ella y nunca se supo “ni el nombre de sus padres ni la calidad de su linaje”. El autor menciona el rumor de su ascendencia nobiliaria, aunque él se inclina por creer que sus padres fueron “más bien pobres que ricos”. A la larga, el tema pasa a un segundo término y sirve al biógrafo para dar dos enseñanzas morales. La primera, el desprendimiento del mundo debe abarcar incluso a la familia; la segunda, que “la nobleza verdadera nace de la virtud”.[14] Gregorio López se nos muestra desde esta primera descripción como un marginado, característica que explica muchas actitudes vitales de ermitaños y místicos.[15]

A una niñez vivida con un anacoreta en Navarra (que nos recuerda el tema hagiográfico del *puer senex*, el niño anciano que no tuvo infancia), siguió una adolescencia de tres años como paje en la corte y una juventud dedicada a peregrinar por los santuarios más célebres de España. En el de Guadalupe de Extremadura oyó una voz interior que lo llamaba a las Indias y obedeciéndola se embarcó al Nuevo Mundo. Una vez en él, y trabajando como amanuense para sobrevivir, se dirigió a Zacatecas, siempre en busca de las soledades. Una reyerta por la plata en la que perdieron la vida dos individuos, lo confirmaron en su intención de alejarse de las ciudades, donde los hombres ofendían a Dios por los bienes terrenales, e irse a vivir entre los chichimecas del valle de Amayac, en un lugar llamado Atemajac, a siete leguas de Jerez. En ese paraje, con la ayuda de los bárbaros (que cumplen narrativamente las funciones de los animales salvajes), Gregorio construyó “la primera ermita que sabemos se haya edificado en la Nueva España”. Era para entonces “un mancebo de veinte años, sin pelo de barba, descalzo, sin camisa ni sombrero, con un saco de sayal hasta el tobillo y ceñido con una cuerda”.[16]

Con la llegada de López a Atemajac se inicia el tratado eremítico, con todos los temas retóricos propios de las tebaidas primitivas y del modelo hagiográfico más acabado sobre el tema, la vida de san Antonio escrita por san Atanasio. Al igual que el santo egipcio, Gregorio dormía sobre el suelo, con una piedra por almohada, y comía una vez al día maíz tostado y frutas silvestres, nunca carne. Jamás aceptaba los conejos y las tunas que le llevaban los indios. El ayuno era el mejor medio para resistir las tentaciones del desierto, morada de Satanás, y abolir la voluntad inclinada al mundo para encontrar a Dios. Lo mismo que para el eremita egipcio, para el

ermitaño madrileño el cuerpo era un campo de prueba, era algo profundamente implicado en la transformación del alma, un mentor discreto que enseñaba la virtud a través de la renuncia.[17] La llegada de López al desierto de Atemajac es un punto de partida para él, pero es también una exclusión para el resto de los mortales, imposibilitados para entender y para seguir un tipo de vida que no es de esta tierra.[18]

El padre Losa, él mismo un místico, nos describe ese espacio de exclusión que es el mundo interior de su biografiado, un mundo lleno de movimientos, de decisiones, de victorias, de derrotas, de encuentros y de ausencias. Una parte importante de esa topografía interna la constituyen las tentaciones. Al igual que en la vida de san Antonio, el tema tenía más relación con lo psíquico que con lo físico, más con la fe que con la castidad, más con el recuerdo del sustento regalado y de las comodidades de la vida seglar que con la lujuria.[19] Ruidos, miedos, tentaciones interiores "más sutiles y engañosas" que las externas. Tan sólo en una ocasión Gregorio peleó cuerpo a cuerpo con el Demonio, y aunque esta lucha tuvo lugar "espiritualmente", al ermitaño "se le reventó la sangre por oídos y narices".[20]

A pesar de ser mundos inaccesibles para la mayoría de los mortales, esos espacios entran a menudo en contacto con las realidades físicas. La soledad absoluta no existe, ni en la vida de López ni en la de san Antonio ni en la de la mayoría de los ermitaños. En primer término, la santidad del desierto atrae a mucha gente por curiosidad o en busca de milagros y consejos; en segundo lugar, el eremita se mueve entre el desierto y las aldeas que lo abastecen de alimento y de cuidados en caso de enfermedad; es un hombre que cambia continuamente de lugar y es una vida que nos invita a un viaje exterior, símbolo y manifestación de otro interior. Por otro lado, algunas de las virtudes de las que el eremita hace gala, como la caridad, la obediencia y la humildad, son virtudes sociales que no podrían desarrollarse sin tener contacto con otros seres humanos.[21] ¿Y qué decir de la necesidad de hacer públicos los favores divinos que utilizan este medio para manifestarse y que quedarían en silencio si el ermitaño no saliera del desierto? Y al final, ¿no lleva acaso el anacoreta el yermo en su interior?

Gregorio responde con exactitud a ese modelo. Durante su vida, tan sólo once años efectivos pasó en total soledad; el resto fue una continua

itinerancia por Zacatecas, la Huasteca, Atlixco, Los Remedios, Oaxtepec y Santa Fe. A veces la causa de esa movilidad fue la enfermedad que lo obligaba a abandonar su retiro para buscar alivio, pero la mayor parte del tiempo los cambios se debieron a que, en varios lugares, Gregorio fue acusado de luterano pues no tenía imágenes, ni escapularios, ni ejercitaba devociones como la del rosario, ni era asiduo a la misa, ni a los sacramentos, ni practicaba las obras corporales de caridad; su insistencia en la "quietud y sosiego del alma" y en la oración mental sobre la vocal también debieron ser motivo de acusación, aunque Losa no las mencione dado los recientes casos de iluminismo. El biógrafo, al igual que todos los tratadistas místicos de su tiempo, tenía que probar que López era un buen cristiano, es decir, que sus enseñanzas estaban conformes con las de la Iglesia institucional, y mostrar que, sin embargo, su inspiración partía de una esfera distinta, la de la mística.[22]

La necesidad del biógrafo fue también la que tuvo el mismo Gregorio, acosado por la persecución surgida tanto de los fieles laicos como de algunos clérigos, muestra de que la Nueva España compartía con Europa este prejuicio contra los ermitaños y la misma concepción difusa sobre la herejía, concepción que confundía a los alumbrados con los luteranos. Poco a poco, el anacoreta se fue retrayendo de las soledades y se acercó a dos ermitas vecinas a la ciudad de México, primero Los Remedios (a donde llegó a raíz de que los frailes franciscanos de Atlixco lo acusaron ante la Inquisición) y luego Santa Fe; ambos eran espacios adscritos al control y a la protección eclesiásticos.

El tema de la herejía es una constante a lo largo de toda la obra de Losa, que en buena medida se presenta como una continua refutación a esas acusaciones. El mismo encuentro entre Losa y López fue ocasionado por esas circunstancias; cuando el venerable se mudó al santuario de Los Remedios, el inquisidor mayor y arzobispo Pedro Moya de Contreras comisionó al padre Losa y al jesuita Alonso Sánchez para que fueran ahí y examinaran al inculpado en materia de fe. El informe fue tan favorable para López que el propio arzobispo lo visitó con frecuencia en el hospital de Oaxtepec, donde el ermitaño se trasladó a causa de una enfermedad, y los examinadores se volvieron fieles seguidores suyos.

El encuentro de Losa con Gregorio López en Los Remedios marca una notable ruptura en la obra. Hasta entonces los datos que el biógrafo utilizaba habían sido extraídos de testigos o de la misma boca del ermitaño; pero a partir de los capítulos VIII y IX (donde se trata su estancia en Oaxtepec y en Santa Fe desde 1580 hasta su muerte) todo se vuelve testimonio de primera mano, sacado de la propia experiencia, pues Losa no abandonó nunca más a su maestro. Por momentos, incluso, parece que el autor llevaba un diario, ya que a menudo menciona fechas con gran exactitud.[23]

Una vez relatado el periplo, y después de un capítulo donde describe brevemente la vida cotidiana del ermitaño en Santa Fe, Losa entra intempestivamente en el proceso de la muerte. Tres capítulos, entre el XI y el XIII, narran su última enfermedad, las "cosas notables con que Nuestro Señor manifestó su santidad" y los milagros que realizaron sus reliquias. Su cuerpo, dejado en testamento al arzobispado por el mismo ermitaño, realizó sorprendentes curaciones y su espíritu se apareció en sueños a sus devotos. Una señora noble adicta al juego, y por ello mal ejemplo para todos, recibió la visita del espíritu de Gregorio en su lecho de muerte para conseguir su arrepentimiento; la madre Mariana de la Cruz, abadesa del convento de Jesús María y amiga de López, tuvo una visión de él en el momento en que moría; el jesuita Hortigosa, una monja y un hipólito lo vieron asimismo en la presencia de Dios y de la corte celestial. Para Losa, todos los hechos que rodearon su deceso fueron premoniciones de santidad: murió el día de san Elías, fundador mítico de los carmelitas; su cuerpo exhalaba un suave olor y sus miembros quedaron suaves y flexibles, "como de virgen".[24] Pero sin duda fue el gran concurso de gente que llegó a despedirlo la muestra más clara de su santidad.

DEFENSA DE UNAS VIRTUDES Y DE UNA MÍSTICA POCO COMUNES

Los últimos dieciocho capítulos de la obra de Losa están dedicados a describir las virtudes del ermitaño a partir de varias líneas temáticas.

La primera y más constante es, sin duda, demostrar la ortodoxia del biografiado, lo que se convertirá para Losa en un asunto personal. Al

principio explica que los eremitas, desde los tiempos en que vivían en Egipto y en Nitria, dada su lejanía de la civilización, estaban exentos de las obligaciones de misa, confesión y comunión por vivir el Espíritu Santo en ellos y por haber recibido un especial llamado de Dios. Sin embargo, este razonamiento no le parece prueba suficiente y a cada momento insiste en la asistencia de Gregorio a las celebraciones litúrgicas y, sobre todo, en su amistad con eminentes teólogos que lo admiraron y que avalaron su ortodoxia. Durante su estancia en Santa Fe, casi todos los días iban a visitarlo obispos, canónigos, jesuitas, mercedarios, carmelitas y hasta dominicos, a pesar de que Gregorio rechazó entrar a esta orden religiosa por motivos poco claros. Todos iban —dice Losa— en busca de errores y encontraron a un hombre que conocía todas las herejías y las refutaba con argumentos tan sólidos que parecía haber estudiado en la facultad de teología. Para el biógrafo era necesario institucionalizar a este hombre que había vivido siempre fuera de la institución. Y además, ¿no recibía también san Antonio la visita de teólogos y hacía refutación de las herejías?

El tema de la ortodoxia y de sus conocimientos teológicos trae aparejado consigo el de una gran sabiduría sustentada sobre una prodigiosa memoria y atribuida por cuantos lo conocían a una sola razón: todo lo recibía de Dios por ciencia infusa. Lo que más sorprendía era su manejo de la Sagrada Escritura, que lo llevó a redactar un *Comentario al Apocalipsis*, obra elogiada por sus atinados y ortodoxos juicios.

La misma "ciencia infusa y luz sobrenatural" lo llevó también a los campos del conocimiento profano. Durante su estancia en el hospital de los hermanos de san Hipólito en Oaxtepec, en donde trabó amistad con el fundador de la orden Bernardino Álvarez, escribió un *Tesoro de medicinas* que recopilaba remedios y conocimientos de plantas medicinales para ser utilizados por quienes no tenían un médico cerca.[25]

Además de esos saberes, Gregorio conocía de astronomía, de geografía y de historia; tenía en su ermita un globo y un mapa hecho de su mano, daba noticias de naciones y provincias del mundo y describía costumbres y paisajes. Era además conocedor de la historia sagrada, de las "historias gentílicas antiguas y modernas", de la historia de la Iglesia y de las herejías. "De todo esto hizo una *Cronología* o sucesión de tiempos desde la creación

hasta Clemente VIII" y un calendario cronológico. Dos capítulos de la obra están dedicados a narrar tan vastos y variados conocimientos profanos.[26]

Sin embargo, la ortodoxia de sus escritos y su amistad con los hombres de Iglesia no hubieran sido suficientes para considerarlo un hombre santo, si Gregorio no se hubiera destacado en el ejercicio de todas las virtudes. Para Losa el tema es tan importante que le dedicará más de la mitad de la obra. Desde el capítulo XVIII, el autor nos pinta una vida cotidiana hecha de contemplación y de lecturas bíblicas y piadosas, entre las que estaban las obras de santa Teresa. "Leía —narra Losa— cada día un rato en la Sagrada Escritura y en las epístolas de san Pablo en romance, antes que las vedasen."[27] Sus retiros en la soledad de su habitación se alternaban con breves comidas, acompañadas con charlas edificantes y lecturas. Mucho tiempo le llevaba el atender a personas de todo estado y condición que acudían a visitarlo. Clérigos y señores, por necesidad o por curiosidad, llegaban con el sabio ermitaño desde la capital e incluso de Puebla a pedir consejo para sus negocios y a solicitar oraciones para obtener el éxito; hasta el mismo virrey Luis de Velasco el Joven lo visitaba a menudo para hablar con él sobre los asuntos del reino. "Cosa digna de advertir —concluye Losa — que un hombre pobre, solo…, pusiese tanto respeto y veneración a los que lo miraban."[28]

La gran afluencia de gente que acudía a visitarlo no era gratuita. En sus consejos era tan atinado que parecía conocer los corazones como si los viera, y tan certero que todo el que lo escuchaba se encendía. Sabía hablar a cada quien (al labrador, al caballero, al clérigo) según su condición, y su lenguaje se adecuaba a cada situación. Sin embargo, nunca hablaba si no se le preguntaba y cuando daba consejos era muy breve y parco.[29] Lo mismo sucedía con su escritura y sus cartas no pasaban de cinco o seis renglones. Losa recopila a lo largo de su obra las enseñanzas de su maestro, emitidas en forma de aforismos como éste: "mejor es hablar con Dios que hablar de Dios".[30] He aquí la presencia de los temas constantes en la tradición mística: la sabiduría del silencio, el carácter engañoso del lenguaje, la necesidad de crear un código propio de comunicación.[31]

Junto a la prudencia de sus consejos, Gregorio ejercitó también la humildad, la pobreza interior y exterior, la caridad, la fortaleza, la magnanimidad y la paciencia. Pero quizá su mayor virtud fue el estar en

oración continua y a ella dedica Losa seis capítulos del libro.[32] A la larga, su sabiduría sólo era explicable porque procedía de la continua unión con Dios obtenida gracias a la oración, tan intensa que se le había convertido casi en naturaleza. “Le había sido de gran consuelo —comenta Losa— ver en Taulerio y en Rusbroquio escritas las cosas que Nuestro Señor le comunicaba en espíritu.”[33]

A pesar de sus grandes méritos, la vida y las virtudes de Gregorio López presentaban algunos problemas teológicos que el biógrafo necesita justificar a cada momento con alusiones que a veces parecen contradictorias. Por ejemplo, al hablar del tema de la ascesis, Losa explica por qué López dejó de practicar las flagelaciones que usaba al principio de su vida eremítica: “su capitán y maestro sapientísimo no quiso dejar en sus manos negocio de tanta importancia… como si dijera, esos cordeles yo los tengo que apretar”, y así le mandó numerosas enfermedades que suplieron con creces los sufrimientos que él pudiera haberse dado a sí mismo.[34] La mayor mortificación que tuvo fue quizás la de no estar siempre en la presencia de Dios. Losa habla de los purgatorios del amor y el deseo que nos remiten a un tema muy caro a los místicos y que se relaciona con la noche oscura del alma, con la sensación de ser un expatriado cósmico.[35] Con todo, el ermitaño mortificaba continuamente sus sentidos y nunca buscó los placeres corporales.[36]

Su oración interior, que se parecía tanto a la de los quietistas y alumbrados, era hecha por la Iglesia, por los pecadores y por la conversión de los infieles y paganos. Aunque sus confesiones debieron ser escasas, y a pesar de no poseer imágenes ni rezar el rosario, Gregorio fomentaba en todos la oración vocal y las prácticas piadosas y tenía una bula para la remisión de sus pecados. Sin embargo, a partir de su estancia en Santa Fe, cesó de todo los ejercicios exteriores y su oración fue totalmente interior.[37]

Por otro lado, el eremita era un ser tan espiritual que no parecía estar sujeto a las tentaciones ni al pecado. Pero eso lo equiparaba a María y a Cristo, los únicos seres humanos que habían nacido libres de toda tendencia al mal, incluso al venial. Por tanto, para Losa es necesario resaltar que Gregorio también estuvo sujeto a las imperfecciones humanas y se ve obligado a hablar de “cosas torpes que el Demonio le representaba muy al vivo”.[38] No obstante, en otra parte asegura que la castidad no fue un

problema para él, pues “miraba los cuerpos humanos con una honesta libertad… como si fueran almas sin cuerpo o cosas corpóreas inanimadas”.[39] Lo mismo pasaba en materia de fe. En alguno de los capítulos se habla de dudas,[40] pero en la mayor parte del texto se sostiene que para él la presencia de Dios era tan clara como la luz del mediodía. Así, el ermitaño tiene batallas contra el Demonio, pero son tan breves y sale de ellas tan bien librado que parecen más bien combates arreglados por el autor para mostrar que su biografiado estaba también sujeto a las tentaciones.

Con todo, no dejaba de ser incómoda tanta perfección. En una ocasión Losa le pidió que buscara en su memoria si había cometido algún pecado para poder absolverlo, y conseguir con ello las indulgencias de la bula de Santa Cruzada; la pronta respuesta negativa del ermitaño (“que no sentía cosa de que le remordiese la conciencia”) obligó al autor a explicar que eso debía entenderse en materia de pecado mortal, pues nadie estaba exento de pecar venialmente, y que posiblemente no fue su intención decir que no había nunca cometido pecado sino que no se acordaba de ninguno.

Una ambigüedad similar aparece también en la materia de las visiones y de los poderes psíquicos del ermitaño. Es significativo que éstos se mencionan a lo largo de la obra en forma continua; Gregorio penetra las conciencias, convierte pecadores y tiene incluso trato en espíritu con algunas religiosas como Ana de la Concepción de Jesús María, con quien se comunicaba por medio de la oración; en Zacatecas se le vio rodeado de ángeles, cosa común entre los “santos madrileños”. Sin embargo, en varias ocasiones el autor insiste en que Gregorio “nunca deseó ver ángeles, ni tener raptos y revelaciones”,[41] y su actitud parece incluso contraria a tales experiencias. Es clara aquí la presencia de una pugna entre las dos tendencias antagónicas que combatían en el seno de la mística católica en los tiempos del manierismo. Una, la que seguía Gregorio, anclada en el neoplatonismo del Pseudo Dionisio Areopagita, propugnaba por una contemplación sin imágenes entregada a la visión abstracta de la divinidad; la otra, seguida por Ludolfo de Sajonia el Cartujano y después por san Ignacio y sus discípulos, proponía un ejercicio de la imaginación creadora de visiones sensibles, apoyada por un violento ascetismo corporal. El concilio de Trento, temeroso de las tendencias individualistas,

antieclesiásticas e iconoclastas del luteranismo y del iluminismo y cauteloso ante una mística abstracta, personal y difícil de controlar, inclinó la balanza ortodoxa hacia los métodos místicos que se manejaban en el terreno de lo concreto, con visiones corpóreas en espacios físicos, y que no negaban la necesidad de las devociones y de los sacramentos. La aparente contradicción que se manifiesta en la obra de Losa es producto de esta ambigua situación: la Iglesia aún no definía con claridad su posición, pero las tendencias ya se dirigían hacia lo que sería la mística sensualista de la era barroca. Losa, empapado ya de las nuevas corrientes, se veía en serias dificultades para demostrar la ortodoxia de su maestro.[42]

Al final de la obra, Losa resume en una breve conclusión las cualidades del biografiado y el objetivo edificante que pretende: "que con ella procuremos imitar sus virtudes y así sea mayor la gloria de Dios, la devoción del santo y nuestro aprovechamiento".[43]

De "luterano" a "santo"

Cuando su maestro murió en 1596, Francisco Losa se quedó en la ermita para guardar ahí su memoria y para continuar con el ejemplo de sus virtudes. En esa época debió comenzar a escribir la biografía, pues sabemos que para 1598 ésta ya circulaba en versión manuscrita. Poco después, gracias al interés que mostraron el virrey marqués de Salinas y el arzobispo García Guerra, la obra vio la luz en la imprenta de Juan Ruiz en México en 1613.

Para esas fechas, la sociedad novohispana, sobre todo la de la ciudad de México, consideraba al ermitaño de Santa Fe como una gloria local, y los criollos, encabezados por el clero, lo tenían por representante fiel de la ortodoxia católica y por defensor del orden establecido. La semilla de su ortodoxia se podía vislumbrar incluso en las excelsas obras de dos de sus discípulos: Francisco Losa, y Fernando de Córdoba y Bocanegra (1565-1589), místico criollo descendiente de Francisco Vázquez de Coronado y hermano del adelantado de Nueva Galicia, marqués de Villamayor. Sin embargo, aún seguían escuchándose las voces de los detractores, aunque cada vez más apagadas, que acusaban al ermitaño de luterano.

Efecto de esta actitud es una carta apócrifa, firmada por el jesuita Antonio Arias, “que lo trató familiarmente durante dieciocho años”, en la que se hace una extensa apología “contra algunas objeciones y conjeturas… en favor y defensa del espíritu de Gregorio López y su modo de vida”.[44] Con incontables ejemplos, el autor, que al parecer era el mismo Losa, mostraba la falsedad de las acusaciones sobre su falta de asistencia a misa y sacramentos y su desapego a imágenes y devociones. A la larga, detrás de todo seguía siempre presente la sospecha de quietismo. ¿Acaso no fueron condenados por el Tribunal del Santo Oficio de México doce de sus seguidores por alumbrados entre 1598 y 1603?[45]

El mismo Losa no se vio libre de sospechas y en 1601 fue acusado ante la Inquisición por declaraciones contrarias al culto de las imágenes.[46] El caso no tuvo consecuencias y para 1616 el clérigo era nombrado capellán del recién fundado convento de las carmelitas descalzas de la capital, prueba de que en su tiempo fue tenido por hombre santo.

Francisco Losa, ermitaño de corazón, puso, sin embargo, una sola condición para aceptar, según cuenta una monja cronista, ser trasladado desde su querida ermita de Santa Fe al templo de San José de las Carmelitas: “que se trajesen al nuevo convento los huesos del santo Gregorio López, que no los podía dejar [con] aquellos indios y se habían prometido los dos de no apartarse en vida ni en muerte”. Quince días antes de la dedicación de la iglesia de San José, los huesos del ermitaño fueron sacados de Santa Fe en un cofre de terciopelo y llevados con una sencilla procesión, encabezada por dos sacerdotes y el Santísimo. Con la anuencia del arzobispo, el traslado se hizo con gran sigilo para que los indios no se enteraran, aunque Losa dejó en Santa Fe un huesillo como reliquia para ellos. La osamenta fue colocada en San José en un cofre que se puso en la pared del lado del evangelio.[47] Junto a ella serían enterrados en 1625 los restos mortales del padre Losa en cumplimiento de su testamento. Es muy significativo que además de las reliquias de Gregorio, la iglesia de las carmelitas recibiera la imagen milagrosa del Santo Cristo de Ixmiquilpan en 1621; con este icono, que se renovó a sí mismo de manera prodigiosa, se reforzaba la sacralidad del nuevo templo, cuyo espacio no estaba suficientemente protegido por las reliquias de un venerable aún no beatificado.

A pesar de esto, la fama y los milagros de López se iban extendiendo; por ello, en 1635, el arzobispo Francisco Manzo y Zúñiga, que había hecho una donación de cuatro mil pesos para la causa de beatificación, dejó la orden de trasladar las reliquias del ermitaño a la catedral de México, lugar más apropiado para un futuro beato que el templo de San José.[48] Además, aprovechando la ocasión de su partida y en vista de que el venerable era madrileño, el arzobispo decidió separar la descarnada cabeza del resto del cuerpo y llevarla a España, donde la entregó al convento de San Millán de Burgos. Años después, Felipe IV la donó a las monjas de la Encarnación de Madrid, donde se le guardaba todavía en el siglo XVIII, junto con restos de sus cabellos, envuelta en terciopelo rojo bordado de oro y ovalitos de cristal y dentro de un cofrecillo de palo santo con flores de plata y cantoneras. En ese convento se conservaba también el libro original del *Comentario al Apocalipsis*.[49]

Ya para entonces la fama del ermitaño había traspasado las fronteras de la Nueva España y su causa de beatificación estaba encaminada. En efecto, desde 1620 el rey Felipe III, enterado de la vida del ermitaño madrileño por las cuatro ediciones que llevaba el libro de Losa, decidió solicitar al arzobispo Juan Pérez de la Serna que reuniera informaciones entre los testigos que lo conocieron para iniciar en Roma los trámites de la beatificación. Dos años después estaban ya recopiladas las actas del proceso diocesano, con testimonios que en su mayoría procedían del estamento eclesiástico. El mismo año de 1620, y para idéntico fin, la Corona solicitaba también que le fuera remitido el *Comentario del Apocalipsis*, la obra manuscrita del ermitaño que había sido confiscada por el tribunal del Santo Oficio de México, a pesar de no contener errores doctrinales.[50] No fue de poca importancia en la decisión del rey el hecho de que López fuera madrileño, y es notoria su urgencia pues en 1626 enviaba una carta a su embajador en Roma para que solicitase las remisoriales de la causa.[51]

Sin embargo, esta petición no tuvo por el momento mucho eco en la corte pontificia. Por principio de cuentas, las reformas de Urbano VIII exigían un lapso de cincuenta años desde la muerte del venerable para iniciar la causa, y esto hacía imposible abrirla por el momento; en segundo lugar, la recopilación de materiales y la elección de un postulador de la

causa llevaba tiempo; por último, se trataba de un laico y por lo tanto no había orden religiosa que apoyara el proceso y que acelerara el trámite.[52]

Entre místicos y apocalípticos

Mientras tanto, la vida de Gregorio López se hacía pública en Europa y en América y el insólito ermitaño era objeto de admiración. Su gran popularidad se debió, en parte, al auge que comenzaban a tener los estudios bíblicos, sobre todo los del Apocalipsis. A pesar de que los *Comentarios* de López se imprimieron hasta 1678, es innegable que copias manuscritas de ellos circularon ampliamente. El hecho se comprueba con la mención que se hace de él en el *Vestigatio arcani sensus in Apocalypsi*, publicado en Amberes en 1614; ahí, el jesuita sevillano Luis de Alcázar tributa elogios a esta obra, que le llegó quizás por medio del padre Hortigosa, el jesuita amigo de López. El libro aparece también mencionado por Antonio de Rojas en su vida del espíritu (editada en 1628 y condenada por la Inquisición) y por el agustino Miguel de Guevara, quien copió textos de él hacia 1638 en su manuscrito titulado *Arte doctrinal matratzinca*.[53] Hasta el mismo Bossuet, en su *Explication de l' Apocalipse*, habla de "ese santo hombre… maravilla de nuestros días" como uno de los doctores que más atinadamente habían interpretado el libro de san Juan.[54]

Otra de las razones de la popularidad de López fue, sin duda, el interés que en el siglo XVII se tenía por la literatura mística. El jesuita Juan Eusebio Nieremberg, tratadista de la vida contemplativa, lo menciona en su obra *Vita divina*, y lo mismo hacen Fernando Díez de Montalvo, que imprimió en Madrid una vida de Fernando de Córdoba y Bocanegra, y los dominicos Fernando González y Leonardo de Hansen, que publicaron en Madrid y en Roma sendas vidas de santa Rosa de Lima.[55]

Un ejemplo claro de la expansión de su fama como místico en Europa es la cita que de él hace el quietista Miguel de Molinos en su *Guía espiritual*, publicada en Madrid en 1675 y prohibida después:

> Qué bien entendió y practicó este acto puro de amor aquel profundo y gran místico Gregorio López, cuya vida era toda una continua oración y un continuo acto de contemplación y amor a Dios, tan puro y espiritual que no daba parte jamás a los afectos y sensibles sentimientos…

> continuó… sin decir jamás un ¡ay! ni una jaculatoria ni nada que fuera sensible y de la Naturaleza… ¡Oh serafín encarnado y varón endiosado!… Qué bien supiste penetrar este interior y místico silencio y distinguir el hombre interior del exterior.[56]

No podía esperarse menor admiración de un espíritu tan contrario a las violencias ascéticas del barroco y a sus visiones sensibles y tan inclinado a la oración mental y a la contemplación abstracta. Pero Molinos era el último de los místicos "neoplatónicos" y su condena refleja el triunfo de la tendencia que exaltaba las flagelaciones y ayunos y las visiones corpóreas como medios de acceso a lo divino.[57]

La hagiografía "gregoriana" en Europa

La fama de que gozó Gregorio López entre los autores místicos se debió, sin duda, a la gran difusión que tuvo su vida a través de las innumerables ediciones que alcanzó la obra del padre Losa, que según algunos autores llegaron a cuarenta.[58] Ya desde 1617 el mercedario fray Alonso Remón reimprimió en Madrid, "a petición de muchas personas espirituales que hay en la corte", la *Vida de Gregorio López* tomada de la edición mexicana de 1613, aunque la nueva versión presentaba algunas variantes respecto de aquella; el texto estaba dividido en dos libros y tenía dos capítulos de más. Remón expresa en esta edición su gran admiración por el eremita "a quien no quisiera honrar con libros sino con su canonización y con poder traer aquellas preciosas reliquias de México, que las goza, para Madrid, cuyas son".[59] El mismo año de 1617, el mercedario también editaba una vida de Fernando Bocanegra, personaje tan cercano a López, junto con el libro de sus colaciones.[60]

Muy pronto la edición de Remón se agotó, mientras que las noticias sobre el ermitaño madrileño seguían acumulándose. Esto llevó a Luis Muñoz, procurador de la causa de López en la corte de Madrid, a sacar una tercera versión de la obra de Losa en 1630 con muchas novedades.[61] Aunque la edición lleva el nombre de Francisco Losa, el procurador no sólo intercaló varios nuevos capítulos a la obra, además enriqueció el texto con datos, comentarios y grandilocuentes introducciones y alteró el orden que tenía el original. En esta versión, muy difundida, se incluían las biografías

de Losa (que cumple desde entonces la función hagiográfica de compañero del venerable) y de Bocanegra, a quien Muñoz conoce gracias a Remón y al que llama primogénito de López, "un vivo retrato suyo" (capítulos XVI-XIX). También interesantes agregados son los testimonios que depusieron los testigos de las informaciones levantadas por el arzobispo Pérez de la Serna entre 1620 y 1622 (capítulos XXIX y XXX). Ahí se incluyen, por ejemplo, las declaraciones que hizo el franciscano Juan de Santiago, que constituyen toda una disquisición sobre la teoría mística de la oración y su importancia en la santidad, aún mayor que los milagros. En el capítulo XXXVIII se incluyen nuevos testimonios, ahora de los obispos que conocieron a Gregorio, y cartas que dos jesuitas mandaron al padre Losa a raíz de su muerte.[62] Al final también tiene noticias sobre el traslado de las reliquias al templo de San José de las carmelitas y a la catedral (capítulo XL), y tres cartas de Felipe IV de 1636 en apoyo del proceso de beatificación. El texto de Muñoz, con todos esos agregados, se vuelve repetitivo al mencionar de nuevo en ellos las virtudes que adornaban al venerable.

En esta tercera versión de la vida de López, Muñoz menciona el rumor sobre el parentesco con Felipe II. Señala además que Dios envió a la Nueva España a este santo varón para enseñar pobreza y desprendimiento; para esta tierra que producía oro, plata y avaricia a raudales, él sería "antídoto y reparo destas enfermedades".[63] Para Muñoz, Gregorio era un elegido y, al igual que el rey David, el Señor lo levantó, "miserable criatura, a la suprema dignidad de amigo suyo", y lo puso como espejo a los hombres "para que conozcan sus vicios y procuren enmendarlos".[64] Durante su sepelio los indios esparcieron flores sobre su cadáver "en señal del amor y devoción que le tenían, y veneración de su santidad".[65] Muchos se llevaron como reliquia trozos de sus ropas y la cera que tenía entre las manos se le tuvo que reponer varias veces. Finalmente lo compara con san Jerónimo por sus conocimientos bíblicos, aunque para curarse en salud dice la razón para hacer tales similitudes:

> No trato de comparar y parear mucho menos que aqueste nuevo soldado con los antiguos héroes del desierto. Asemejarle sí, afirmando que los procuró imitar, y pareció en todo lo grande. Dios es el ponderador de los espíritus y los conoce y premia, mas la piedad da licencia a valernos destas semejanzas.[66]

Aunque el texto de Losa está conservado en su mayor parte, su estilo sobrio y escueto se pierde en esta versión mucho más sofisticada y erudita. A partir de la edición de Muñoz, la vida de López se volvió un tema europeo. Los franceses publicaron tres vidas del ermitaño con base en la de Losa: una anónima de 1643, otra del jesuita Conart de 1644 y una última de Ricard Arnauld d'Andilly en 1674.[67] La efervescencia mística que se vivía en Francia en ese tiempo propiciaba la difusión de enseñanzas y de ejemplos como los de Gregorio. Además, al ser traducida al francés, lengua de la Europa culta de entonces, la vida del ermitaño madrileño se hacía pública en todo el viejo continente; muestra de ello es la aparición de una noticia sobre él en la cuarta edición del diccionario histórico de Louis Moreri en 1687.[68] Ese mismo interés produjo una versión en inglés en 1678.[69]

La gran difusión de la vida del ermitaño madrileño tuvo un fuerte impacto a ambos lados del Atlántico. La presencia de un solitario tan acompañado y visitado, lo exótico del territorio donde habitó y los nexos que tuvo con eminentes teólogos lo hicieron tema obligado en muchos textos impresos e inéditos del siglo XVII que trataban temas americanos, desde León Pinelo a Nicolás Antonio.

Uno de los primeros autores españoles en mencionarlo fue el cronista carmelita Antonio Vázquez de Espinosa, quien, entre 1625 y 1630, señala que Gregorio López dejó:

> Muchos discípulos de su virtud y enseñanza en aquel reino como fueron don Fernando de Córdoba y Bocanegra… que siguiendo al santo a su imitación, dejó sus mayorazgos de la tierra por los del cielo… También le imitó el padre Francisco de Loza… y otros muchos, que tales plantas cultivadas en aquel nuevo mundo y primitiva iglesia de él, por providencia divina fueron muy importantes para los nuevos y tiernos cristianos.[70]

Veinte años después se le menciona de nuevo en el *Teatro eclesiástico* de Gil González Dávila, donde se incluye una biografía en once páginas sacada de la obra de Losa (en la versión hecha por Muñoz) y de algunos testimonios personales obtenidos de testigos que conocieron al ermitaño, como el arzobispo Pérez de la Serna. El autor dice haber escrito también un *Elogio breve* sobre su vida y hace votos "por que la Iglesia le honre en honores de la canonización merecida por muchos y grandes títulos".[71]

En 1678, el polígrafo benedictino Gregorio Argáiz publicaba por primera vez los *Comentarios al Apocalipsis*, que habían sido llevados por Palafox a España.[72] Para fines del siglo XVII, la fama de López en Europa estaba ya tan afianzada que el cardenal José Sáenz de Aguirre, ponente y relator de la causa, incluyó una extensa noticia de él en su obra sobre los concilios de España y señaló al madrileño como "digno que se le ponga en el catálogo de los santos".[73]

LA HAGIOGRAFÍA "GREGORIANA" EN NUEVA ESPAÑA

Mientras tanto, Nueva España veía florecer una admiración creciente por esta figura que la enorgullecía. A principios del siglo XVII tanto los franciscanos Juan Bautista de Lagunas y Juan de Santiago como los jesuitas Pedro de Hortigosa y Antonio Arias escribieron cuatro biografías de Gregorio a partir del conocimiento personal que de él tuvieron.[74] Es notable, sobre todo, que los miembros de la Compañía de Jesús mostraran tanto interés por el anacoreta místico en una época en que la orden experimentaba una lucha interna entre los que propugnaban por reforzar la actividad apostólica y quienes pensaban que insistir en la vida de oración y las prácticas contemplativas era la única salvación para un instituto que se había secularizado demasiado.[75]

A esas biografías de "primera mano", todas inéditas, siguieron dos impresas de gran interés. Las *Memorias de el siervo de Dios Gregorio López*, obra del músico Ambrosio de Solís, maestro de la capilla de la catedral de México, salían a la luz en 1663 con los auspicios de la cofradía del Santísimo Sacramento.[76] Por su parte, Juan Díaz de Arce, catedrático criollo de filosofía y Sagrada Escritura de la Universidad de México, en el libro IV de su *Quaestionarii Expositivi*, que lleva por título *De studioso bibliorum*, hace lo que podríamos llamar una biografía intelectual de López e incluye numerosos datos de su vida a lo largo de ciento trece cuestiones sobre varios temas teológicos. El estudioso lo compara con san Jerónimo por el conocimiento que tuvo de la Biblia.[77] Esta obra latina es la primera y más acabada versión criolla de la vida del siervo de Dios.

En otra de sus obras, el *Libro del próximo evangélico,* que trata la vida de Bernardino Álvarez y de la orden de san Hipólito, Díaz de Arce señala a propósito del hospital de Oaxtepec: Gregorio López fue "especial maestro de espíritu y consejero sabio de los religiosos de la caridad, que les enseñó con milagroso primor a juntar las dos tan distintas vidas activa y contemplativa…" Su vida y la de Losa son testimonio "de la utilidad que trae Oaxtepec para la salud de las almas con el ejemplo de los santos hermanos que en él han florecido".[78]

Esta alusión al ermitaño es una clara muestra de la forma en que las órdenes religiosas usufructuaban el prestigio y los favores celestiales de un venerable laico, que tenía la ventaja de no ser propiedad de ninguna congregación. Así, al igual que Arce, el agustino Juan de Grijalva habla de él a propósito de Santa Fe, y dice que "viviendo en carne mortal vivía como si fuera espíritu" y hace votos por que "le tengamos por uno de los mayores santos del cielo".[79]

Por su lado, los carmelitas, por boca de fray Agustín de la Madre de Dios, dicen que su orden entabló relación con Gregorio desde el momento mismo que pisaron la ciudad de México, pues llegaron a la casa del marqués del Valle donde vivían Losa y López en ese tiempo; fue tanto el afecto que el ermitaño tomó por esta orden desde entonces que "nuestros religiosos deben mucho [del crédito] que hoy tienen a la grande estimación [del siervo de Dios]". Incluso hubo alguno que "dejó las luces más seguras [que son las de sus prelados] por seguir la de Gregorio en el gobierno y trato de sus almas". Esto no les pareció a algunos dirigentes de la comunidad que consideraban que no era propio de un religioso recibir consejos de un seglar. La discusión se centraba en el tema de la preeminencia de la oración mental, promovida por Gregorio, sobre la oración vocal, fundamental para el director espiritual carmelita. La conclusión del cronista es didáctica: el religioso sólo debe fiarse de sus propios prelados. El tema es un claro ejemplo del concepto que se tenía sobre la autoridad eclesiástica y sobre la predicación de los laicos en el siglo XVII. No obstante la opinión del cronista sobre las virtudes de Gregorio es muy elogiosa, y la breve noticia sobre él termina con la anécdota de la gran admiración que el ermitaño tenía por la obra de santa Teresa, la que llegó incluso a aprender de memoria.[80]

El fenómeno López también interesó mucho a los seculares, sobre todo al cabildo catedralicio de Michoacán, pues la ermita de Gregorio pertenecía a ese obispado desde los tiempos en que Vasco de Quiroga fundara el hospital de Santa Fe. Por ello, en 1649, el canónigo Francisco Arnaldo de Yssasi incluía en su descripción del obispado una noticia sobre el ermitaño, elucubrando sobre los maravillosos efectos que la presencia del santo obispo michoacano había dejado durante su estancia en ese lugar, una de cuyas pruebas más notables era la vida de López. El mismo autor da también la noticia de que Losa recibió del cabildo de Valladolid una capellanía a cargo del hospital.[81]

Por las mismas fechas en que escribía el padre Arnaldo de Yssasi, un clérigo secular dedicado a la cura de almas entre indígenas, Jacinto de la Serna, mencionaba en su *Manual de ministros* el milagro que le había acontecido con una reliquia de López. El clérigo libró a una india de un maleficio con un pedazo de hueso del venerable mezclado en agua; asegura Serna que en este caso el ermitaño había realizado dos milagros: uno al aliviar a la enferma, quien arrojó una bola de lana con sangre, carbón, cáscaras de huevo quemadas y otras cosas; el otro, al descubrir a la hechicera causante del mal. El narrador dice estar dispuesto a testificar el milagro "para honra y gloria de Dios y de este santo".[82]

Al igual que este clérigo, otros autores insisten en el poder taumatúrgico de López. Díaz de Arce asegura, por ejemplo, que durante su estancia en Oaxtepec el ermitaño sanó a un enfermo que iba a ser operado de un "casco" en la cabeza, pero gracias a las oraciones de Gregorio lo arrojó de un estornudo.[83]

Los avatares de un proceso de beatificación (el siglo XVII)

A pesar de las continuas menciones de milagros que estos eruditos americanos, cazadores de prodigios, insisten en acumular, es innegable que en la promoción de la causa de López los novohispanos tuvieron muy poco que ver. Las limosnas, muestras de su interés, fueron aún escasas en estos años; aunque desde 1635 el arzobispado nombró al deán Pedro Barrientos Lomelín como recaudador de tales dádivas, de hecho éstas comenzaron a

llegar a España en forma constante sólo a partir de 1641.[84] Por otro lado, no parece que haya habido un culto popular extendido hacia el ermitaño sepultado en la catedral de México, y la ermita de Santa Fe donde vivió estaba abandonada para esas fechas.

De hecho, la gestión de la causa no se hizo desde América sino desde España, y sus promotores fueron los reyes. Felipe IV, al igual que su antecesor, siguió solicitando a Roma que se aceleraran los trámites y a México que se enviaran copias de las obras del ermitaño.[85] En 1625 ordenó incluso que se separase una parte de los bienes de difuntos intestados para la beatificación del madrileño, según pareciese al juez competente.[86] Al morir el rey, su viuda Mariana de Austria encargó el asunto de López al cardenal de Aragón y al dominico fray Martín de Pereyra, y fomentó el apoyo de la villa de Madrid, "por ser el postulado natural de ella". En una segunda gestión realizada en 1674, la reina regente encomendó la causa a su amigo y ex consejero, el cardenal jesuita alemán Nithard, enviado como embajador a Roma por sus enemigos políticos. Para agilizar aún más los trámites, el procurador dominico González de Acuña, que había mostrado ser poco eficaz, fue sustituido por Bernardo Gallo, prebendado de la iglesia de Santander que había conseguido las beatificaciones de Toribio de Mogrovejo y del rey Fernando III. Su labor se vio coronada por el éxito y la causa fue finalmente aceptada en Roma en 1675, año en el que se emitieron las bulas de rótulo.[87]

Entre 1675 y 1692 el proceso vio un enorme avance. En 1677 se reunió una junta de teólogos para calificar el tratado del Apocalipsis, al tiempo que se iniciaba el proceso sobre "fama" de virtudes y se aprobaba la sentencia de *non cultu*. Y aunque las letras remisoriales no fueron enviadas a México hasta 1683 y a Guadalajara dos años después, todo parecía marchar sobre ruedas. La lentitud era una característica de los asuntos romanos y sólo quedaba esperar.[88]

El edicto de las remisoriales llegó a México a principios del 1686, tres años después de su emisión, y fue recibido con las ceremonias debidas en la catedral, con asistencia de cabildos, ministros y tribunales.[89] Para 1691 los informes ya estaban hechos y eran enviados a Roma con el franciscano descalzo fray Cristóbal Millán de Poblete.[90] Dos años después era propuesto y aprobado el *dubio* sobre fama de santidad *in genere* y en 1696

se expedían las nuevas remisoriales para las informaciones "sobre virtudes y milagros".[91] En 1702 se ordenó la inspección de sus huesos en la catedral, colocados en un nicho dentro de la pared de la sacristía mayor, y se les trasladó a la capilla del Santo Cristo con una lápida conmemorativa.[92]

Los criollos rescatan a su santo ermitaño

Mientras tanto, en todas las parroquias de la ciudad se ponían cepos para recolectar limosnas y en los testamentos se comenzaban a dejar abundantes "mandas" en plata para la beatificación de Gregorio López. Desde 1670, por ejemplo, todos los prebendados del cabildo catedralicio de Michoacán, como herederos del patronazgo que dejó Vasco de Quiroga sobre el pueblo de Santa Fe, empezaron a otorgar limosnas en sus testamentos para esa causa.[93] Al mismo tiempo sus imágenes, algunas enviadas desde Roma y otras impresas por grabadores novohispanos, comenzaban a circular entre los fieles para fomentar su culto y sus milagros. Pero lo que más se notaba era la afluencia de peregrinos a la ermita de Santa Fe donde el siervo de Dios había muerto.

Posiblemente desde 1670 se hicieron los primeros intentos de restaurar la ermita; el presidente de la Audiencia de México, Juan Francisco Montemayor de Cuenca, muy devoto de la causa y promotor de la primera edición del *Tesoro de medicinas* en 1672, inició una colecta de limosnas para la obra, aunque al parecer sus intentos fueron infructuosos.[94]

Una segunda gestión se inició en 1677 con la llegada a Santa Fe del eremita navarro Francisco de Hualde Aranibar, que decía ser un devoto de Gregorio López. Dos años antes este extraño personaje había restaurado la ermita de Atemajac en Jerez de Zacatecas, donde tuvo el anacoreta su primer hogar, y con la anuencia de Manuel Fernández de Santa Cruz, entonces obispo de Guadalajara, había pasado a hacer lo mismo con éste, que había sido el último. El ermitaño arribó a Santa Fe, "llevado por el celo y deseo de ver venerados los lugares que tan insigne varón dedicó a Dios, así para casas de oración como para veneración de su culto".[95] Pero tan santos motivos no fueron muy bien vistos por las autoridades episcopales; el entonces obispo de Michoacán, Francisco de Aguiar y Seijas, y su

cabildo metieron pleito al ermitaño alegando que esta injerencia era un ataque a la jurisdicción que les había heredado el obispo Quiroga. Diez años después, Hualde todavía continuaba pidiendo permiso para las obras y alegaba que los materiales de construcción reunidos por él habían sido saqueados y que la capilla estaba abandonada.[96] A la larga, Hualde perdió el pleito y tuvo que dejar su proyecto.

No obstante, la ermita seguía siendo visitada por los devotos y su restauración era imprescindible. Por ello, en 1690, se hizo cargo de las obras el doctor Alonso Alberto de Velazco, cura del sagrario metropolitano encargado de las limosnas para la causa de la beatificación de Gregorio. Con la autorización episcopal y la dadivosa ayuda de la recién profesa capuchina Juana de Villaseñor Lomelín, viuda del mercader Francisco Canales, la ermita pudo ser inaugurada en 1694. El espacio poseía entonces un oratorio con su retablo y alhajas, una hospedería con cocina para los peregrinos y el capellán y un tejabán para las carrozas de los visitantes.[97] El lugar fue muy concurrido desde entonces, el capellán de Santa Fe decía ahí misa de vez en cuando y los viajeros Gemelli y Ajofrín lo mencionan en sus relaciones como un paseo obligado para los habitantes de la capital; sus amigos de la ciudad debieron recomendarles la ermita de López como una de las atracciones turísticas de México.[98]

Con los auspicios de las autoridades eclesiásticas, la ermita de López se convertía en un santuario acreditado por la institución, la cual, curiosamente, ya no veía con buenos ojos a los eremitas de carne y hueso. En efecto, resulta significativo que los ataques a Hualde sean contemporáneos a la desaparición de fray Juan de San Joseph de Chalma; en América, donde habían sido tolerados a lo largo del siglo XVII, se les comenzaba a perseguir como había sucedido en la Europa del siglo XVI. Su modelo de santidad, considerado como peligroso para el orden, fue conservado tan sólo como un prototipo de la literatura hagiográfica. La figura del ermitaño, al igual que la del mártir, por ser la más alejada de la realidad cotidiana, se volvió por ello la más susceptible de ser mitificada y convertida en un objeto de admiración. Además, la Iglesia de Nueva España, con su pretensión de ser un espejo fiel de la primitiva, necesitaba mostrar que había producido sus ermitaños.[99]

Para estas fechas Gregorio López se había convertido también en eso, en una figura literaria. La corriente mística intimista que lo había caracterizado era sospechosa, al igual que su posición hacia devociones y culto externo, pero aún eran rescatables de su vida el ascetismo y los hechos milagrosos, elementos narrativos muy atrayentes para una época que buscaba lo insólito. Por ello, no hubo autor novohispano de fines del siglo XVII o principios del XVIII que no dedicara al ermitaño una loable mención, además de considerarlo un personaje digno del orgullo local. En su *Paraíso occidental*, Carlos de Sigüenza y Góngora le dedica todo un capítulo al tratar la vida de su principal biografiada, sor Marina de la Cruz, a quien visitó el alma de Gregorio López, acompañada de otros "cortesanos del cielo", en su lecho de muerte. Marina, que lo conoció desde que estuvo en Zacatecas, lo llamaba hermano y maestro, y "jamás halló dignas palabras para manifestar cuan muchos y eminentísimos eran los grados de gloria con que Dios le había premiado a este su amante y fiel siervo".[100]

Por su lado, fray Agustín de Vetancurt habla de López una docena de veces a lo largo de su *Teatro mexicano* y lo llama bendito.[101] Baltasar de Medina, en su *Crónica de San Diego*, también lo menciona en numerosas ocasiones y cita ejemplos, consejos y razones que el venerable daba.[102] Alonso Alberto de Velazco, en su libro *La milagrosa renovación del Cristo de Santa Teresa o de Ixmiquilpan*, lo llama "Fénix o gigante entre los muy espirituales y perfectos".[103] Julián Gutiérrez Dávila, en sus *Memorias históricas* impresas en 1736, compara a varios de los sacerdotes del Oratorio de San Felipe con Gregorio López, alusión que debió ser bastante común pues el ermitaño madrileño se convirtió en una especie de paradigma de santidad para los novohispanos.[104] Hasta en la instrucción que el virrey Mancera entregó a su sucesor se cita la frase de Gregorio López, quien, al ser interrogado por Luis de Velasco sobre lo que debía hacerse con los indios, dijo: "lo único es dejarlos".[105]

En forma paralela se desplegaba una campaña de la imagen en la que se pretendía reproducir el rostro y las actitudes del ermitaño. En retratos y grabados López aparecía de medio cuerpo o de cuerpo entero, con los brazos cruzados sobre el pecho o sosteniendo una biblia. Es muy probable que los modelos de tales representaciones fueran dos: el grabado que apareció en la edición de la obra de Losa hecha por Muñoz en 1630 y

firmado por Mathias de Irala (con la Biblia en la mano) y un lienzo que se encontraba en la ermita a fines del siglo XVII (que mostraba al ermitaño de pie y con los brazos cruzados), y que posiblemente sea uno de los tres que posee actualmente el museo de Tepotzotlán.[106] Del grabado de Irala salieron los numerosos retratos que eran enviados desde Roma, en forma de lienzos y de estampas, para que fueran venerados en la ermita y repartidos entre los fieles con el fin de promover el culto y los milagros.[107] Del retrato de la ermita partieron la mayoría de los lienzos pintados en México durante el siglo XVIII. Algunos de esos cuadros fueron encargados a los más prestigiosos pintores novohispanos: uno, de principios del siglo (actualmente en una colección particular), está firmado por Juan Rodríguez Juárez y tiene como fondo el paisaje de Santa Fe, con la ermita a la derecha y la parroquia a la izquierda;[108] otro, firmado por José de Páez en 1791, es muy parecido al anterior y está en la misma parroquia de Santa Fe. Otros dos retratos anónimos del XVIII repiten esos mismos esquemas: el que se encuentra en el Museo de Guadalupe, en Zacatecas, representa al anacoreta vestido con hábito marrón sobre fondo negro; la misma posición presenta el del museo de Churubusco, donde aparece de medio cuerpo.

Existen también otros cuadros que no respetan este formato. En el museo de Tepotzotlán se conserva uno en el que aparece el ermitaño mostrando su libro sobre el *Apocalipsis*, mientras una cita bíblica sale de su boca.[109] En otro, en el museo de Chapultepec, López aparece de pie junto con Francisco Losa, ejemplo gráfico de un tema muy gustado por la hagiografía general: el compañero fiel del venerable, discípulo y testigo de sus hazañas, aparece como un espejo que refleja sus virtudes y enseñanzas, pero que también avala su ortodoxia con un rosario. Finalmente está el cuadro de la parroquia de Santa Fe, en el que se muestra al venerable moribundo; arriba una visión de la Santísima Trinidad con angelitos parece esperar el alma del ermitaño, quien, sobre un petate, emite por su boca una filacteria con una frase en latín acerca del combate por la fe. Este cuadro del siglo XVII pertenecía a la ermita pues está mencionado en el inventario de sus bienes hecho alrededor de 1690.[110]

Pero sin duda la iconografía de López debió ser mucho más abundante, pues en numerosos inventarios de bienes, avalúos y cartas de dotes

aparecen a menudo mencionados sus retratos, casi tantos como los de san Felipe de Jesús o los de santa Rosa de Lima.[111]

Impresos y pinturas son sólo algunas muestras de las grandes expectativas que la sociedad novohispana había puesto en el proceso de Gregorio López. Se esperaba de él que fuera el segundo beato de estas tierras y que por su intercesión Dios derramara sobre ellas enormes beneficios. Sin embargo, tales esperanzas se verían frustradas, al igual que se vieron gastadas enormes fortunas. Demasiada plata, eso fue muy posiblemente lo que hizo a este proceso tan largo y tan poco fructífero.

Continúan los avatares del proceso (el siglo xviii)

Desde que se emitieron las remisoriales en México, la plata de sus minas comenzó a afluir en forma continua hacia Madrid y hacia Roma. Abundantes limosnas destinadas a la beatificación del ermitaño, como la que dejó doña Juana de Villaseñor Lomelín de veinte mil pesos, y aquellas incluidas en numerosos testamentos, llegaron a las arcas pontificias y reales despertando la avaricia de sus corruptas burocracias. En 1695 había tantos problemas con los fondos para la beatificación que se encargó una investigación a Alonso Carnero, ministro del Consejo de Indias. Su informe, emitido en 1698, descubrió que muchos de esos fondos se desviaron hacia otros fines. De su reintegración debía encargarse la casa comercial de Francisco Eminente, acreedora de la real hacienda; pero para 1715 aún seguía presente el problema de los fondos perdidos de la causa de López.[112]

Mientras tanto, desde 1696 el proceso quedaba detenido en Roma “por falta de fondos”. Ese año habían sido presentados los procesos apostólicos de México y, una vez aprobados, se habían fabricado las remisoriales para los milagros. El nuevo agente romano de la causa nombrado desde 1682, Agostino Nipho, había consumido en esos trámites los últimos recursos con los que se contaba; en eso y en diez cuadros y varias estampas.[113]

La falta de recursos no fue sin duda la única causa de esta demora. En 1692 se tuvo noticia de que el venerable había escrito otros textos, además de los *Comentarios al Apocalipsis* y del *Tesoro de las medicinas*, y se solicitó a Nueva España que fueran remitidos a la Sagrada Congregación de Ritos. No debió ser tampoco de poca monta la condena de Miguel de

Molinos en 1685; la obra de López, a quien el místico quietista había citado tan elogiosamente, cayó de nuevo bajo las sospechas del tribunal del Santo Oficio, al igual que las del venerable Falconi. El quietismo había puesto el dedo en la llaga al insistir en el divorcio que había "entre los procesos del conocimiento y de la acción y un amor purificado de todo saber y de todo interés".[114] En adelante, la Iglesia se inclinaría por la vida activa sobre la contemplativa; la causa de los místicos estaba perdida.

Pero los procesos culturales evolucionan muy lentamente y las causas de beatificación, vinculadas a un burocratismo materialista, no se ven afectadas por ellos sino después de mucho tiempo. Así, a los veintidós años de haberse cerrado el proceso de López por falta de capital, era reabierto en 1718 y se nombraba para él un nuevo gestor: Anielo Nipho. Él y su hermano Francisco habían heredado de su padre Agostino la causa, que recibía por fin el dinero detenido en España, más otra cuantiosa cantidad acumulada en México durante esos años. La plata no faltó desde entonces gracias, sobre todo, a la actividad de Ignacio Castorena y Ursúa, chantre del cabildo de México, encargado de la recolección de limosnas para la causa desde 1724. A los ya existentes medios de conseguir fondos, este clérigo agregó la venta de libros: reediciones de la obra de Losa (mil quinientos ejemplares) y del *Comentario al Apocalipsis* fueron solicitados a Roma para tal fin. Este interés siguió vivo tiempo después, cuando don Ignacio ya había sido electo obispo de Yucatán.[115]

Paralelo a este auge económico, el proceso de López también recibió un fuerte apoyo por parte de la monarquía española. En 1723 el rey encargaba a los cardenales Belluga, Bentivoglio y Zonderari (este último ponente de la causa) que agilizasen con sus influencias el proceso. Belluga, quien decía ser devoto del promovido, escribió al cardenal Prospero Lambertini, por entonces promotor de la fe, expresando sus recomendaciones "por el consuelo que recibirán los naturales de Indias" con tal beatificación. En 1727, una Real Cédula del 7 de octubre encargaba a los arzobispos y obispos novohispanos que "excitaran" la devoción de sus fieles y se pidieran más colaboraciones para la causa.[116] En 1738 se concedió una limosna forzosa de dos reales, impuesta sobre todos los testamentos, para la beatificación de López, además de las ya otorgadas sobre vacantes de bienes de difuntos intestados.[117]

Con una nueva edición de la obra de Losa en 1727, impresa en Madrid en la casa de Juan de Ariztía, en la que se incluían los tratados sobre el Apocalipsis y la medicina, se esperaba completar esta campaña promocional que no podía menos que quedar coronada por el éxito.

Pero no pensaban lo mismo los teólogos que examinaban el proceso ni el promotor de la fe, el cardenal Lambertini. En 1728 se solicitaron de nuevo los manuscritos desconocidos de López alegando que sin ellos no se podía proceder. Parecía que en el fondo había algo más que los manuscritos, como lo dejan entrever las animadversiones de Lambertini emitidas en 1727, pero las limosnas seguían llegando y era necesario crear expectativas para no matar "la gallina de los huevos de oro". El nuevo procurador de la causa, el dominico Bernardino Membrive, que se hizo cargo de ella desde 1739, siguió la misma política que los Nipho; manipulado por un sobrino dilapidador, este fraile le dio largas al asunto con el pretexto de que los escritos desconocidos de López no llegaban y echaba la culpa a los mexicanos por su desidia. Así, desde 1728 hasta 1743 el asunto quedó de nuevo en suspenso, en espera del arribo de unos manuscritos que, tras infructuosas búsquedas en Madrid, en Roma y en México, jamás aparecieron.[118]

En 1743 el padre Membrive, movido por los ataques contra su gestión y por las quejas de los criollos, solicitó que se reuniera una congregación antepreparatoria. Al mismo tiempo, el dominico realizaba una campaña editorial para promover a López. En 1740 salía en Roma su traducción italiana de la obra de Losa, sacada de la edición de 1613, con un lujoso grabado que representaba al venerable, sostenido por unos ángeles y contemplando el misterio de la Trinidad, delante de una palmera, símbolo tradicional del desierto heremítico.[119] Diez años después Membrive reimprimía el *Studioso bibliorum* de Díaz de Arce, y en 1751 un compendio de esa biografía espiritual.[120] Poco después presentaba a Benedicto XIV cuatro opúsculos escritos por dominicos y jesuitas que referían la doctrina y santidad del ermitaño,[121] al tiempo que editaba, traducidas al latín, sus dos obras conocidas.[122]

Pero todo este trabajo no sirvió para nada. Los teólogos de la Sagrada Congregación de Ritos consideraban que la causa, una de las más arduas desde Sixto V, presentaba gran confusión y generalidad en las deposiciones

de los testigos. En la congregación preparatoria de 1753 se emitió un fallo muy poco favorable a ella: “Es un obstáculo serio el no haber confesado jamás el venerable en tiempos en que Lutero decía que esto no era necesario”.[123]

Las sospechas de luteranismo que pesaban sobre Gregorio desde que vivía seguían adheridas a su causa como una maldición. El estigma debió reaparecer desde el momento mismo en que se inició el proceso, pues en 1691 Alonso Alberto de Velazco enviaba a Roma un traslado de la carta apócrifa de Antonio Arias, que testimoniaba la asistencia continua de López a misa y sacramentos.[124] Los mismos pruritos debieron contener las animadversiones que el promotor de la fe Lambertini hizo en 1727 y que reiteraría al ocupar la silla de san Pedro con el nombre de Benedicto XIV. Sin embargo, ni los Nipho ni Membrive mencionaron nunca tan serias contradicciones.

A pesar de un fallo tan negativo, el padre Membrive no se detuvo en sus ambiciones y esperanzó al Consejo de Indias diciendo que se podía obtener una resolución favorable por la vía de los milagros.[125] Él mismo, por su parte, intentó promoverlos mandando poner cuadros de Gregorio López en los hospitales de Roma para que los enfermos solicitaran su intermediación.[126]

Con todo, el caso quedó de nuevo en suspenso y al morir Membrive la situación estaba igual que setenta años atrás. El agente general de los asuntos españoles en Roma, Miguel Antonio de Gandara, resumía esta situación en dos cartas que envió al consejo en 1758. En una expresaba que “la infeliz dirección de la causa y el engaño con que los tres postuladores anteriores la han conducido [defraudan a] los bienhechores de Nueva España y alimentan sus próximas esperanzas”;[127] en otra aseguraba que “el primer interesado en que la causa no se suspendiera era el dominico [quien] compró una viña a su sobrino, vestidos a la esposa de éste y dejó muchos estipendios a su orden para misas por su alma”.[128]

El sucesor de Membrive en el cargo, Bartolomé de Olarán, bien poco pudo promover ante tan desastroso proceso. Primero mandó rehacer los sumarios para presentar la causa de otra forma y evitar el espinoso asunto del luteranismo. En 1760 logró que se validaran los procesos apostólicos de Guadalajara, recién llegados a Roma, y en los que se afirmaba que López sí

frecuentaba los sacramentos.[129] Con todo eso consiguió que el 21 de agosto de 1770 se reuniera una congregación preparatoria que analizara el caso y viera la posibilidad de aprobar las virtudes *in genere*.

En la asamblea, a la que asistieron cuatro cardenales, seis obispos y treinta y dos consultores, se volvió a rechazar la causa. Según Olarán, la culpa fue del abogado defensor que cometió un error al omitir el hecho de que el ermitaño había tenido una unión activa con Dios por espacio de treinta y seis años, por lo que se le dispensaba de no haber practicado confesión y comunión frecuentes. El postulador de la causa, cardenal Ganganelli, pensaba, por el contrario, que se debía hablar de unión pasiva y extraordinaria como hasta entonces. El caso es que la congregación de 1770 hundió la causa definitivamente.[130]

La visita a Roma del ministro Floridablanca y el negro panorama que sobre el caso López pintó su nuevo procurador, don Ignacio de Higareda, llevaron a la Corona a promover una investigación exhaustiva sobre los procesos de beatificación de los vasallos españoles. En un detallado informe, en el que la causa del ermitaño ocupa un lugar preeminente, los fiscales encargados de las averiguaciones resumieron el proceso y expusieron sus dudas sobre su éxito.

La sentencia final… y el olvido

Para 1780, tan negativas referencias movieron a Carlos III a retirar todo su apoyo a la beatificación de Gregorio López, el único de los venerables postulados por España que fue cancelado de la lista de los procesos viables. Las limosnas que seguían llegando para la causa fueron derivadas hacia otras que tenían más expectativas de éxito, como las de Aparicio y Margil de Jesús.[131] De todos modos los fondos ya no debían ser muchos. Desde 1748, el colector de limosnas para la causa de López, Alonso Francisco Moreno y Castro, escribía al Consejo esta súplica: “Por acá se recogen tan pocas limosnas que es necesario un milagrito de la Divina Providencia para conseguir el dinero para esta obra… instrumento para dar a la América esta gloria… a lo menos debía permitirse una corrida de toros para poder sacar algunos fondos”.[132]

Después de un siglo de ver defraudadas sus esperanzas, los novohispanos parecían no tener ya interés por la causa de Gregorio López antes de que ésta se agotara por sí misma en Roma. A principios del siglo XIX, Mariano Beristáin, en una extensa noticia que da sobre el ermitaño en su *Biblioteca*, expresa compungido: "¡Juicios incomprensibles de Dios! Una causa al parecer humano tan justa, se ha sepultado ya en el olvido".[133] Para esta época el secularismo, con su idea de progreso y su terrenalidad, tendía a desintegrar las bases sobre las que se sustentaban la vida y las enseñanzas de Gregorio López; la idea escatológica y la existencia solitaria se habían convertido en valores incomprensibles para el Siglo de las Luces.

EL MÁRTIR EN EL JAPÓN

El santo nunca lo es de manera tan indiscutible como cuando hace el sacrificio de su cuerpo en el martirio.

JACQUES LE GOFF

¿Por qué en Japón?

En 1596, el mismo año que moría Gregorio López en su ermita de Santa Fe, un franciscano criollo llamado Felipe de las Casas y otros frailes hacían la travesía desde Manila hacia Acapulco. De pronto, una tempestad desvió de su ruta a uno de los barcos, el *San Felipe*, y lo arrojó a las playas del Japón; su llegada a esas tierras no podía haber sido más inoportuna. En 1587, el *taikó* Jideyoshi había prohibido la predicación cristiana y ordenado la expulsión de los misioneros portugueses y españoles. La razón de Estado que dictaba tal actitud estaba vinculada con la política unificadora que este jefe militar llevaba a cabo para someter bajo su mando a los divididos señores feudales. Sus principales opositores, los poderosos terratenientes del suroeste del país, eran protectores decididos del importante grupo de cristianos de Nagasaki, por lo que la expulsión de los misioneros extranjeros se convertía en un ataque contra esa oposición. La llegada de Felipe y de sus compañeros incidía así en un momento en el que el *taikó* necesitaba mostrar su fuerza por medio de un castigo ejemplar.

El 8 de diciembre, después de confiscar los bienes que traía el *San Felipe*, Jideyoshi dio orden de arresto contra los frailes que venían en él y contra aquellos que vivían en los conventos de Osaka y Kioto. Veintiséis franciscanos españoles (entre ellos el criollo Felipe de las Casas) y tres catequistas japoneses fueron llevados a la cárcel pública de Kioto; se les cortó la oreja izquierda y al final fueron trasladados a Nagasaki donde murieron crucificados el 5 de febrero de 1597. Es muy significativo que la orden de aprehensión y el martirio no haya afectado al otro grupo de religiosos católicos de la isla: los jesuitas.

Desde mediados del siglo XVI los miembros de la Compañía de Jesús, muchos de ellos portugueses e italianos, habían mostrado una gran adaptabilidad a la realidad japonesa; a pesar de su discreta propaganda cristiana, los señores y el mismo *taikó* les tenían muchos miramientos y les habían otorgado ciertos privilegios de intocabilidad, debido sobre todo a los beneficios que sus conocimientos y relaciones traían para su país. Algunos

autores sostienen incluso que el obispo del Japón y embajador del virrey de Goa, Pedro Martínez, un jesuita portugués llegado allá el mismo año de 1596, fue quien influyó en la orden de aprehensión de los franciscanos. Su actitud antihispanista y la necesidad de mantener el monopolio jesuítico de la misión en estas tierras pudieron ser las causas de tal actuación.

A fines de 1597 llegaba al Japón una embajada española procedente de Filipinas con numerosos regalos, entre ellos un elefante; venían a pedir la reintegración de los bienes del naufragio y que se les diera una explicación satisfactoria sobre la muerte de los religiosos. Jideyoshi no sólo se negó a regresar las mercancías, que ya habían sido repartidas entre los señores de la zona, sino que además solicitó que no fueran enviados más frailes pues la pena de muerte contra aquellos que intentaran la predicación cristiana seguía vigente. La embajada fue considerada como una solicitud de paz y los presentes como tributo.

Por esas fechas llegaban a Nueva España las noticias de la muerte de los franciscanos en el Japón, y los criollos, como vimos, se congraciaban de tener un mártir de su nación. La beatificación de Felipe de Jesús y de sus compañeros en 1621 inició un largo proceso hagiográfico y de culto. El cronista franciscano descalzo Baltasar de Medina, en la primera biografía completa del protomártir que se escribió fechada en 1683, recopiló una larga tradición de la historia llena de hechos prodigiosos. La llegada del beato al Japón fue anunciada por cometas, temblores, lluvias de tierra roja y de ceniza; después de su martirio, los cuervos no tocaron su cadáver que destilaba sangre fresca días después de muerto, mientras que columnas de fuego se levantaban en el cielo para dar testimonio del hecho. Con Felipe de Jesús se inauguraba un importante modelo de santidad para la Nueva España: el mártir del Japón.

A la muerte de Jideyoshi en 1598, su linaje, los Toyotomi, perdió el control militar sobre el territorio. La familia Tokugawa, a partir de Ieyasu, sería la heredera del ideal unificador del antiguo *taikó* y la iniciadora de un nuevo estilo de gobierno que restauró la vieja institución del shogunado. La política nacionalista de los Tokugawa consideró, como Jideyoshi, que la unificación del Japón sólo podía llevarse a cabo bajo los valores religiosos del budismo shintoista, que armonizaba las enseñanzas del zen con la veneración a la figura sagrada del emperador. Con el apoyo de los monjes budistas y de la figura imperial, los *shogunes* Tokunawa pudieron

consolidar una unidad política, en la que el cristianismo, religión del extranjero, provocaba desunión y era por tanto un peligro que debía ser eliminado.

Así, la muerte de los mártires de Nagasaki en 1597 fue el primer episodio de una larga lista de persecuciones que llenaron las cuatro primeras décadas del siglo XVII. Doscientos cinco cristianos, entre los que había religiosos europeos de todas las órdenes y laicos y clérigos nativos, murieron en ese periodo. De los tres *shogunes* que gobernaron Japón en la época, quien se mostró más tolerante con el cristianismo fue el primero, Ieyasu, a causa del interés que tenía por establecer contactos comerciales con Filipinas y con Nueva España, a donde envió dos embajadas. Sin embargo, el *shogun* insistió siempre en señalar que la aceptación de los beneficios del comercio no significaba permitir las actividades misioneras cristianas; los españoles parecían no querer oír tal propuesta y hacían acompañar con frailes cualquier empresa comercial al Japón.

A pesar de la aparente tolerancia, en la época de Ieyasu hubo algunas persecuciones aisladas, pero nunca fueron tan extendidas como las que se realizaron durante el gobierno de sus sucesores Jidetada y Iemitsu, su hijo y su nieto, respectivamente. En el periodo del *shogun* Jidetada, a los antagonismos tradicionales entre religiosos católicos y monjes budistas, entre jesuitas y mendicantes y entre españoles y portugueses, se unió un nuevo elemento que avivó el fuego de la persecución: la presencia de holandeses e ingleses, aliados en 1619 en un Consejo de Defensa. Desde entonces, las compañías mercantiles protestantes hicieron uso de las leyes anticatólicas japonesas para eliminar a sus competidores ibéricos del comercio en los mares orientales. Así, para congraciarse con el shogunado, el Consejo de Defensa entregó en 1621 a dos prisioneros españoles capturados en un barco que navegaba sin permiso cerca de la isla de Formosa. Después de torturarlos, los holandeses descubrieron que se trataba de dos frailes que pretendían llegar al Japón a misionar, el dominico Luis Flores y el agustino Pedro de Zúñiga. Este último era hijo del virrey de Nueva España, marqués de Villamanrique, y pasaba al Japón por segunda vez. Entregados a las autoridades japonesas, los dos frailes y otros trece cristianos nativos fueron condenados a muerte. Ese año, 1622, fue quizás el

de la más intensa persecución contra los cristianos en Japón; durante él murieron martirizados ochenta y seis personas.[1]

Con Iemitsu, la fuerza del shogunado se consolidó y el emperador, residente en Kioto, así como la mayor parte de los señores feudales, quedaron supeditados a este caudillo militar, el único que podía mantener la paz. El *shogun* nombró un funcionario de finanzas, una corte suprema para la administración de justicia y encargó a miembros de la clase militar algunos asuntos religiosos. Nada más contrario a este nuevo estilo de gobernar que la presencia de los misioneros extranjeros, tan persistentes en desobedecer las prohibiciones shogunales.[2]

La *Vida* del segundo mártir criollo en tierras japonesas

La nueva política trajo consigo el martirio de numerosos cristianos más, entre los cuales se encontraba otro criollo nativo de Nueva España, un agustino llamado Bartolomé Gutiérrez, muerto junto con cinco religiosos en 1632. Varios años después, en 1638, salía en la imprenta de Luis Beltrán en Manila una breve reseña de setenta y siete páginas con los pormenores de tales acontecimientos; su autor, un agustino aragonés, misionero en Filipinas y prior del convento de San Guillermo de Pasig, llamado Martín Claver; su título, *El admirable y excelente martirio en el reyno de Japón de los benditos padres fray Bartolomé Gutiérrez, fray Francisco de Gracia y fray Thomás de San Agustín, religiosos del orden de San Agustín, Nuestro Padre, y de otros compañeros suyos hasta el año de 1637*.[3]

La obra comprende dieciséis capítulos distribuidos así: el primero es una introducción sobre la rigurosa persecución en el Japón; entre el II y el VI se refiere la historia de fray Bartolomé, comenzando por su martirio, pues, como es característico de este tipo hagiográfico, en la vida de los mártires lo más importante es la descripción de su muerte. Los capítulos VII y VIII narran el martirio de fray Francisco; entre el IX y el XV, se trata el de fray Tomás; por último, el XVI, refiere las muertes de cofrades laicos de los agustinos hasta 1637.

La historia de fray Bartolomé, que como se ve no es la más extensa del opúsculo (apenas veintiocho páginas), es sin embargo la que recibe una

mayor atención; el resto de los personajes, compañeros de sufrimiento del venerable, giran alrededor de él. Incluso fray Tomás, agustino japonés educado en Manila y martirizado en 1637, se relaciona con el mártir criollo, pues, disfrazado de sirviente, lo visitó en la cárcel y recibió de él el encargo de continuar con la misión.

Ese protagonismo de Bartolomé se refuerza con la existencia de un personaje antagónico, el tirano que se opone a la fe, fundamental para que exista el mártir, y víctima inocente de sus excesos. De hecho, parte del segundo capítulo de la obra de Claver está dedicado a describir al "malo", al cruel señor Tacanaga, soldado de Lucifer que tuvo como única ocupación de su gobierno perseguir cristianos y extinguir la fe. Su llegada a la provincia de Bungo como gobernador en 1629 puso fin a una época de paz regida por Fideiori, que había sido amparo de los cristianos. Tacanaga es la contraparte de la maldad, figura satánica develada por la presencia del mártir, que se enfrenta a la bondad de Bartolomé. Con el afán de conmover a sus lectores, el autor utiliza el recurso retórico de la alabanza y el vituperio y amplifica los vicios del malvado y las virtudes del santo. Frente a un Tacanaga sediento de sangre y poder, Bartolomé es descrito como un celoso misionero, amigo de Dios, que viaja por todo el país ocultándose bajo disfraces y que es librado milagrosamente de sus enemigos. En una ocasión, por ejemplo, pudo escapar de sus perseguidores gracias a una araña que tejió su tela sobre la entrada del rincón donde se escondía; en otra, una mujer que lo delató mientras estaba en un retrete es ignorada por los guardias porque Dios puso una sonrisa en su cara, lo que hacía poco creíble su denuncia.

El antagonismo entre Tacanaga y Bartolomé es un recurso que el autor explota para crear suspenso y que se hace explícito a cada momento. Así, en el capítulo segundo, cuando Bartolomé es finalmente capturado mientras predicaba en el reino de Isafay y alentaba a los cristianos acobardados por la persecución, el autor señala: "Fue excesivo el gozo que ambos recibieron del suceso, el uno con la deseada presa que en sus sacrílegas manos tenía y por quien tantos extremos había hecho; el otro al verse preso ya por Cristo, gozando el fruto de sus cuidados".[4]

Tal antagonismo vuelve a aparecer al describirse el traslado de Bartolomé a Nagasaki. Al futuro mártir, que va cantando por la dicha de su

inminente muerte, se le unió otro prisionero, el padre Antonio Pinto, de la Compañía de Jesús, y luego, ya en la cárcel, los agustinos descalzos fray Francisco de Jesús y fray Vicente de San Antonio. El comentario del autor insiste en la alegría de los que mueren por Cristo: "[este] consuelo [la presencia de otros cristianos …] envió nuestro Señor a nuestro preso entre las penas de los hierros"; mientras que el tirano se hallaba "infelizmente contento del hecho, los siervos del Señor dichosos gozaban del júbilo que Él… envía a los suyos".[5]

El tema de la alegría de los mártires, por lo demás, es típico de los martirologios, y se presta para hacer de nuevo hincapié en los antagonismos. A lo largo de los dos años que Tacanaga tuvo encerrados a los religiosos para aumentar su sufrimiento, éstos convirtieron la mazmorra en cielo y gloria "dando gracias al tirano que tan sin pensar, por el camino que más lo solicitaba su desconsuelo, por ese mismo les negociaba su mayor gozo".[6] Algún tiempo después, en unas frías cuevas en donde fueron encerrados, los futuros mártires eran felices pues "regalábales el Espíritu con el manjar del más encendido afecto que buscar podían del amor de Nuestro Dios, que abrasados sus corazones en él todo les era suave, todo dulce, todo tan apacible que el frío destemplado y cruel, primavera más hermosa juzgaban".[7]

Indispensable también en los martirologios era la mención a la tentación de abjurar para salvar la vida. El tema es profusamente tratado a lo largo de los capítulos III y IV, ambientados en Ungen o Ginjoqui, la boca de un volcán al que llamaban Monte del Infierno, "lugar de adoración de algún Plutón o Aqueronte". Durante los dos años de prisión habían llegado a la cárcel de Nagasaki el lego franciscano Gabriel de la Magdalena, Beatriz de Acosta, "varonil mujer",[8] esposa de un comerciante portugués, y su hija María. Estos tres nuevos presos, junto con los otros cuatro religiosos, fueron llevados hasta el lugar del tormento amarrados con grilletes. En el camino, los malvados les gritaban que renegasen de su fe, "escusando con ello el gran golpe de trabajos, penas y tormentos que les amenazaban y aparejados tenían"; pero esto era poca cosa "para sólo conquistar tanta fortaleza y ablandar tan duros diamantes".[9]

Mientras avanzaban los futuros mártires, la tensión narrativa continúa creciendo y llega a su clímax en Ungen. Ahí, los presos fueron desnudados

y amarrados a unos postes y sobre sus cuerpos se derramó un líquido ígneo, hecho de agua, azufre y fuego. A lo largo de treinta y un días continuó el tormento, exigiéndoseles en cada ocasión que renegasen de su fe. La narración está llena entonces de anécdotas de un gran efectismo: las llagas plagadas de gusanos y las heridas sangrantes sirven para hablar de un dolor silencioso y paciente; el encierro en una cueva donde el frío del invierno los torturaba se vuelve una primavera de esperanza; un crucifijo que les presentan para que lo pisen y renieguen de él, se convierte en el tema de un sermón sobre la fe y sobre el premio eterno destinado para quienes perseveran en ella; la presencia de las dos mujeres sirve para remarcar que, hasta en el sexo débil, la fe infunde fortaleza.

El capítulo V se construye con la descripción del martirio de los protagonistas en las aguas de azufre que disolvían los cuerpos, pero liberaban las almas, premio a los trabajos de quienes habían superado tan dolorosas pruebas. Su mismo título, "Del feliz fin y glorioso triunfo del venerable padre fray Bartolomé Gutiérrez y de sus compañeros", da una clara visión de la concepción cristiana del martirio. A última hora, sin que el autor explique la causa, las mujeres fueron liberadas, y su lugar lo ocupó un japonés, el terciario franciscano Jerónimo de la Cruz.

La narración se convierte entonces en una apología que se inicia con el traslado de los futuros mártires al lugar del suplicio. Éstos desfilan entre la gente como si fueran ya santos beatificados portando los símbolos tradicionales que la iconografía cristiana les ha atribuido siempre.

> Fue saliendo —cuenta Claver— la devota y hermosa procesión de nuestros firmes y constantes mártires, y caminando hacia el lugar del martirio, que jamás emperador poderoso entró en Roma, ni más gozoso ni más triunfante; con el laurel del mayor valor que iban los siervos del Señor, con la aureola de su insigne palma.[10]

Para que "no pudieran hablar consolando a sus huérfanos", los malvados los sacaron encerrados en literas, amarrados y amordazados. A pesar de ello fray Vicente pudo gritar a unos portugueses que ahí estaban: "¡Viva la fe de Cristo hermanos!" En estos últimos momentos, tampoco podía faltar otro tema de los martirologios primitivos: fray Bartolomé perdonó a sus verdugos y suplicó a Dios que les diera la luz de la fe para la salvación de sus almas.

Tan sólo una peculiaridad diferencia a Bartolomé de los antiguos mártires: las reliquias son inexistentes pues la maldad del tirano fue tanta que llegó a privar de ellas a los fieles; los bienaventurados fueron quemados en una hoguera y sus cenizas arrojadas al mar, "porque no viniese a manos de cristianos algunas reliquias santas de aquéllos".[11]

Claver deja hasta el penúltimo capítulo de la serie, el sexto, la narración del nacimiento, religión y virtudes del mártir. Lleno de lugares comunes, pues poco sabía de su biografiado, el hagiógrafo lo hace hijo de Puebla, de padres honrados y cristianos viejos, con juguetes de niño que mezclaban lo grave y entero de un escogido. Se inclinó por los agustinos a causa "del resplandor de la observancia que en sus conventos se llevaba". Su noviciado fue de grandes virtudes. "Como era amado de Dios, lo vino a ser de los hombres, quienes estimaban su compañía como del cielo".[12]

A falta de datos reales, el modelo suplió con su esquema lo que exigía el requisito hagiográfico: mencionar los principales hechos de la infancia y la juventud del santo. Sin embargo, al pasar a describir su estancia en Filipinas y en Japón, el autor parece tener fuentes más precisas. La secuencia narrativa se desliza en forma cronológica y está llena de datos concretos: su paso a Manila con el padre Solier; su primera estancia en Japón entre 1606 y 1614; su expulsión con otros frailes por el "Xogun emperador"; su regreso en 1618 a petición de los cristianos japoneses que habían perdido en el martirio a su pastor, el agustino fray Hernando de San Joseph; su llegada con fray Pedro de Zúñiga cuando en aquel reino se reiniciaba la persecución contra los cristianos, lo que influyó para enviar de regreso a Zúñiga a Filipinas; la guerra sin cuartel que le hizo el Demonio a través de los bonzos, sus fieles ministros, y su azarosa vida de predicación clandestina que duró catorce años.

En el capítulo VII, una muy escueta mención de las virtudes de Bartolomé nos regresa al modelo hagiográfico tradicional y a las generalidades: humildad, penitencia, devoción y caridad están descritas de la misma forma como aparecen en todas las vidas de frailes santos.

El padre Claver, un agustino peninsular, tiene como objetivo principal hacer una apología de su orden. Por ello, al terminar con el martirio de los otros frailes agustinos que ha mencionado en el título de la obra, declara:

“Sea Dios bendito por los siglos de los siglos pues tan piadoso y franco fue servido de conceder tan ricos bienes a ésta su devota familia agustiniana”.[13]

El modelo “romano” del mártir

La obra de Claver es un ejemplo del modelo hagiográfico que nació con la primera literatura cristiana. Tal modelo tuvo su origen en las “actas de los mártires”, textos de gran sobriedad que incluían los informes oficiales de los tribunales romanos, con interrogatorios, deposición de testigos y sentencias. Las comunidades cristianas conservaban estas actas y a ellas iban agregando los testimonios de quienes habían presenciado el suplicio. Muchos de estos documentos se perdieron durante la persecución de Diocleciano y sólo algunas sobrevivieron en varios de los escritos de los padres apostólicos, muchos de ellos también mártires. Sin embargo, estas actas no son propiamente hagiografía. La primera biografía de un santo mártir propiamente dicha fue la de san Cipriano, escrita por el diácono Poncio en el siglo III. Eusebio de Cesárea, autor de la primera recopilación conocida de las actas, y otros padres de los siglos IV y V, escribieron varias relaciones de esos martirios con un estilo ya claramente hagiográfico, y la Iglesia promovió su lectura pública en el día del aniversario del mártir. Desde entonces, morir por la fe fue una de las principales muestras de santidad, y a ello debían estar dispuestos todos los cristianos, pues ésa era la mayor gloria que podía tener un creyente. Sin embargo, el martirio requería de dos condiciones para ser considerado como un medio de santificación: la persecución de un tirano que odiara a los cristianos y una aceptación voluntaria de la muerte por la fe, aunque entregarse abiertamente a los verdugos era desaprobado y se consideraba homicidio. Así, el mártir (según su etimología griega, testigo) ofrecía su vida para dar testimonio de Cristo, de quien era imitador fiel; al igual que su maestro, el cristiano vertería su sangre como agua fertilizadora de la tierra de misión; sin embargo, el creyente debía mantenerse vivo para predicar la palabra y ocultarse para no ser descubierto. El martirio debía aceptarse cuando llegara, pero no buscarlo afanosamente.[14]

La presencia del mártir en tierra de misión simboliza la tarea civilizadora cristiana, portadora de un orden superior que deberá sustituir al

caos de una sociedad desnaturalizada, inferior y diabólica. A pesar de que la labor misionera del mártir termina en un fracaso, éste es transformado por la historiografía católica en un éxito, pues su muerte impone la presencia de Cristo a los asistentes al martirio, descrito como el espectáculo de una apoteosis. Además de obtener su propia salvación y la de aquellos que se vuelven cristianos con su ejemplo, el mártir consigue con su muerte vencer al Demonio y abrir la puerta a futuras conversiones.[15]

Después de la gran época de los mártires paleocristianos, la Edad Media conoció pocos santos que murieran por la fe, aunque en el siglo XIII la *Leyenda dorada* de Jacobo de la Vorágine fijó el modelo narrativo del martirio: modo de arresto, encarcelamiento, mutilaciones, suplicios y otros tormentos.[16] Las cosas comenzaron a cambiar cuando Europa se encontró frente a una nueva frontera: el islam africano o asiático en los siglos XIII y XIV, y América, Asia oriental o las tierras ocupadas por los protestantes en el XVI. El renacimiento del martirologio en ese siglo movió al papa Urbano VIII a decretar formalmente que el martirio era un tipo único de santidad y no requería pruebas adicionales como los milagros para su declaración. Pero entonces, ¿por qué no fueron elevados a los altares los mártires en Japón muertos después de Felipe de Jesús y de sus compañeros?

Al parecer la causa fue que el número de casos y la gran cantidad de información que llegó a Roma sobre ellos rebasó la capacidad de la burocracia vaticana, lo que hizo imposible procesarlos.

LOS PROCESOS CANÓNICOS EN EL LABERINTO VATICANO

Al principio, el papado se mostró muy dispuesto a seguir las causas de los mártires en el Japón. En 1616, Paulo V, a petición del rey de España y de los franciscanos, nombró una comisión para que instruyera los procesos canónicos de los primeros mártires del Japón, que culminaron con la beatificación de Felipe y de sus compañeros.[17]

Después del éxito de estas primeras propuestas, entre 1621 y 1625 se hicieron nuevas informaciones, a instancia de la Sagrada Congregación de Ritos, por parte del administrador apostólico de China, residente en Macao, y del obispo de Manila. Poco después, todas las órdenes religiosas que

misionaban en Oriente comenzaron a enviar noticias e informaciones de sus mártires.[18] Los dominicos, que tenían ocho entre los cincuenta y dos cristianos muertos hasta 1622, consiguieron la apertura de un proceso y unas letras remisoriales en 1627. Ese año, Urbano VIII permitió la veneración de los mártires japoneses de franciscanos y jesuitas por medio de una bula, aunque no estuvieran beatificados.[19]

Entre 1629 y 1632 dos congregaciones encargadas por el pontífice se reunieron para tratar el asunto de los mártires japoneses, y aunque los compararon con aquellos de la primitiva Iglesia, no se llegó a ningún acuerdo sobre la posibilidad de acelerar los procesos.[20]

El caso de Bartolomé Gutiérrez quedó en suspenso en este mar de informes y discusiones, a pesar de que desde fechas muy tempranas se iniciaron las informaciones de su martirio. Ya en 1633, al año siguiente de su deceso, el vicario agustino provincial de Goa envió a Roma un testimonio de los trabajos y gloriosa muerte de su ilustre hermano de hábito.[21] Tres años después, en 1636, el arzobispo agustino de Manila, fray Hernando de Guerrero, levantó proceso e informaciones sobre el martirio de fray Bartolomé y de sus compañeros.[22]

En Macao, colonia portuguesa donde vivían varios testigos presenciales del martirio de Bartolomé, fray Pedro de San Juan, como gobernador delegado del arzobispo de Goa para la diócesis de China, inició nuevos procesos informativos entre 1637 y 1638. Con base en los datos de estos testimonios y en los de Manila, Martín Claver armó la mayor parte de su historia.

Al parecer, la obra del agustino aragonés aumentó el interés por Bartolomé y así, en 1640, se reunieron nuevas informaciones y se abrió un nuevo proceso en Macao. Este documento presentó algunas anomalías formales, situación que lleva a pensar que fue rechazado en la Sagrada Congregación de Ritos.[23]

Entre 1648 y 1649 Roma pidió una copia del proceso de Macao, que se guardaba en el convento de los agustinos de la ciudad asiática, con el fin de cotejarlo con el que había recibido en 1640. Sin embargo, la Sagrada Congregación de Ritos no consideró suficientes y válidos los procesos de Manila hasta 1666.[24] Los de Macao, en cambio, no lo fueron sino hasta 1668, fecha en que Clemente IX decretó la apertura de las causas de los

mártires del Japón muertos desde 1627. En esa ocasión el pontífice subsanó con su autoridad los defectos de todos esos procesos, defectos de jurisdicción y de forma, pues no habían sido hechas a los testigos las preguntas señaladas en los interrogatorios. En 1669 el mismo papa, Clemente IX, dispensó a estas causas del requisito de los cincuenta años impuesto por Urbano VIII para la apertura de procesos.[25]

BARTOLOMÉ EN LA HISTORIOGRAFÍA AGUSTINA

Mientras tanto, la historia de Claver circulaba dentro del reducido ámbito de la congregación agustina y se difundía entre los miembros de su orden. En la Nueva España, la primera referencia que se tiene a la obra de Claver y a la vida del mártir agustino la da fray Esteban García en su *Libro quinto de la crónica de la provincia de la Orden de Nuestro Padre san Agustín en México*, escrita alrededor de 1640.[26] A lo largo de nueve capítulos (del CVIII y CXVII de la edición moderna) García relata la vida y el martirio de fray Bartolomé con muchas noticias sacadas de la obrita de Claver, aunque señala haber consultado también otras fuentes.[27] Al diversificar su información, García difiere en varios aspectos de Claver. Él es el primero, por ejemplo, que señala la ciudad de México como el lugar de nacimiento y profesión del santo mártir, a diferencia de Claver que lo consideraba poblano. Este dato, al igual que su mención al origen humilde del venerable, parece estar sustentado en pesquisas que el cronista realizó en la capital; de hecho, la aseveración sobre la pobreza de sus padres sirve para dar una enseñanza moral: "en la casa de Dios no hay más que dos linajes, ser bueno o ser malo". En otras ocasiones sus informes parecen tomarse de crónicas de la orden, como su relación de la entrada de los agustinos al Japón en 1601 con el padre Guevara.[28] Lo mismo pasa con sus referentes hagiográficos, que producen algunas digresiones como la del milagro de la telaraña que García compara con uno igual acaecido a san Félix de Nola.

Pero quizá la diferencia más marcada entre ambos escritos es su perspectiva y los objetivos para narrar esta vida. Claver es un peninsular, García es un criollo. Para el primero, Bartolomé es una gloria para su orden; para el segundo es además una prueba de la superioridad de los frailes

frente a los clérigos seculares. García escribe su obra en un momento en el que la pugna entre las órdenes religiosas y los obispos está pasando por una fuerte crisis. Para él, la vida de Bartolomé es una bandera contra las pretensiones de los obispos:

> De paso se advierte —dice indignado— para obviar a la molesta contradicción que hacen los señores obispos a los religiosos en las misiones de Indias, que aunque en los reinos del Japón han dado sus vidas por la predicación del santo evangelio algunos clérigos, todos ellos son japoneses, sin que clérigo español o europeo… haya predicado en aquel imperio, pasando de ciento los mártires europeos de las cuatro religiones que con tales preseas pueden campear y triunfar de tan humanas y molestas contradicciones. A este propósito se puede notar una advertencia del padre maestro fray Marcos de Salmerón, al fin del *Recuerdo* 39, que hasta hoy ningún obispo, en tantas nuevas conversiones, ha derramado su sangre ejerciendo su ministerio… así como tampoco ha habido ningún obispo que haya tomado por su cuenta conversión nueva, remitiéndola a las religiones.[29]

En este sentido, la frase con que da término a la vida de Bartolomé es concluyente: "En éstos y en otros insignes mártires conocerá el mundo lo mucho en que las religiones han servido a la Iglesia católica en aquel apartado y obstinado imperio, tan regado de rubíes preciosos para que sea una riquísima mina de cristiandad y virtudes".[30]

A pesar de sus interesantes aportaciones y puntos de vista, la obra de Esteban García no tuvo prácticamente circulación en ese tiempo. Sepultada en el archivo conventual de San Agustín de México, sus noticias fueron muy poco conocidas hasta fines del siglo XVII.

Suerte muy distinta siguió el opúsculo de Claver que fue reeditado en México en 1666, con algunos agregados, por el criollo Juan Fernández Lechuga; su finalidad, fomentar su culto y promover los milagros que llevarían a Bartolomé a los altares.[31] La impresión de este texto provocó un fuerte impacto, no sólo porque ratificaba el origen poblano del venerable, sino también por haber señalado con detalle la casa y la calle de Puebla donde nació y por hacer al mártir profeso en el convento de esa ciudad.[32]

Siete años después de la edición de Fernández Lechuga salía a la luz la crónica de la provincia agustina de Michoacán de fray Diego de Basalenque. El afamado cronista incluía en ella una breve noticia sobre la vida de Bartolomé al hablar de la fundación de Yuririapúndaro, e introducía

el novedoso dato, sacado de los archivos provinciales, de que el mártir había realizado sus estudios aquí y "por haberse originado todo este bien desde este convento, en el cual firmó para China, y desde el cual salió para esta feliz jornada… [se incluye acá su vida]".

Basalenque, que terminaba su obra por 1648, no conoció el texto de Claver, aunque tuvo noticia de él: "agora ha venido nueva de su martirio y vida impresa, no la he podido haber a las manos y lo procuro, y hallada la pondré aquí". Esto hace que su versión de los hechos difiera ligeramente de los informes, pues sus noticias son seguramente obtenidas por transmisión oral. Dice, por ejemplo, que Bartolomé "fue conocido y preso con otros compañeros, a éstos los martirizaron luego y a él lo pusieron en la cárcel para martirizarlo después". Sin embargo, Basalenque menciona la existencia de un documento en el archivo de Valladolid de Michoacán que él vio: "una carta y relación de lo sucedido y lo cual él [el mártir] esperaba sucediese en sí", que escribió desde la cárcel.[33]

La disputa sobre la oriundez poblana

Curiosamente, sin haber conocido las obras de Claver y de Fernández Lechuga, Basalenque también hace alusión a la oriundez poblana de Bartolomé. El dato ya estaba sacralizado de por sí, pues no sólo se encontraba en los cronistas novohispanos, sino también aparecía en el autorizado *Teatro eclesiástico* de Gil González Dávila impreso en 1649, quien además de hacerlo poblano, lo apellida "de Quirós".[34]

El hecho no pasó desapercibido para los poblanos que, avalados por tan incuestionables testimonios, tuvieron desde entonces la certeza de que el segundo mártir criollo que sería llevado a los altares era su coterráneo. La aparición de la vida del beato Felipe de Jesús impresa por fray Baltasar de Medina en 1683, movió aún más los ánimos de los habitantes de Puebla para buscar la beatificación de su propio mártir; el orgullo local era más fuerte que el sentimiento nacional y esta competencia promovida por Puebla, que se consideraba tan insigne e importante como la ciudad de México, provocó que el tema sobre la patria de Bartolomé fuera objeto de fuertes discusiones desde fines del siglo XVII hasta bien entrado el XVIII.[35]

La primera disputa se dio en 1682 cuando el mismo fray Baltasar de Medina publicó, en su *Crónica* de la provincia de los dieguinos, sus dudas sobre la supuesta oriundez poblana del venerable, asegurando que Bartolomé había nacido en la ciudad de México.[36] Al año siguiente, fray José Sicardo, el agustino madrileño que había pasado a México para restaurar la alternativa, daba a la imprenta un *Memorial sobre la patria de fray Bartolomé Gutiérrez*, en el que mostraba, como pruebas contundentes del nacimiento y profesión del mártir en la capital del virreinato, dos traslados de documentos oficiales: la fe de bautizo, fechada el 4 de septiembre de 1580 y firmada por el cura del sagrario metropolitano Francisco Losa, el amigo de Gregorio López, y el acta de su profesión religiosa en el convento de México, signada por el provincial fray Diego de Contreras y por el maestro de novicios fray Francisco de Rivera el 1 de junio de 1597.[37]

La intervención del padre Sicardo; avances y retrocesos

A raíz de estas averiguaciones, el padre Sicardo se volvió uno de los mayores promotores del mártir criollo, tanto que, cuando salió de México en 1685 rumbo a Roma para arreglar los asuntos que lo enfrentaron con fray Diego de la Cadena, el ayuntamiento de la ciudad de México le dio nombramiento y dinero para que promoviera en su nombre la causa del mártir (junto con la del ermitaño Bartolomé de Jesús María), ante la Sagrada Congregación de Ritos.[38]

La estancia de Sicardo en la Ciudad Eterna coincidió con una renovada actividad alrededor de los mártires del Japón. En 1685 y en 1686 se reunieron dos congregaciones para examinar las causas de aquellos que murieron entre 1617 y 1632. De ellas, en 1687 salió un decreto de la Sagrada Congregación de Ritos que ordenaba la apertura de todos los procesos detenidos aún por cuestiones formales. En efecto, razones como el hecho de que los testigos no habían sido examinados legítimamente o que muchos de los procesos fueron formados por el juez delegado por el gobernador del obispado de China y no por el arzobispo de Goa, eran las que se aducían para no aceptarlos. Fray José Sicardo, después de alegar que ninguno de esos argumentos era válido, comenzó a enviar cartas a los reyes

de España y Portugal, a los cabildos eclesiásticos y a las comunidades monásticas interesadas, y logró que fueran remitidos a Roma un sinnúmero de memoriales.[39]

Culminación de esta campaña fue su magna obra *Cristiandad en el Japón*, que salió a la luz en Madrid en 1698. Sicardo, que publicó este texto para acelerar los procesos, hace mención de todos los mártires, hasta los últimos muertos en 1643, aunque pone especial hincapié en los agustinos. Notablemente libre de anotaciones eruditas, aunque con algunas referencias bíblicas y clásicas, la obra de Sicardo menciona, y a veces transcribe, un impresionante número de fuentes, informes, sumarios y cartas. Fray José obtuvo una buena parte de esos materiales durante su estancia en México, donde saqueó el archivo del convento grande de los agustinos, llevándose de él documentos sobre Nueva España y Filipinas. Así, a las noticias que da Claver, a quien conoce en la edición mexicana de Fernández Lechuga, agrega las referencias tomadas de la crónica manuscrita de Esteban García, que pasó a formar parte de su colección privada. En la *Cristiandad,* Sicardo utiliza también dos relaciones históricas hechas por el mismo Bartolomé Gutiérrez, una sobre la vida y martirio de fray Pedro de Zúñiga y fray Luis de Flores, que transcribe íntegra, y otra acerca de algunos mártires muertos en 1622.[40]

En la obra de Sicardo, distribuida en tres libros, la vida y muerte de Bartolomé Gutiérrez ocupa el capítulo IX del libro segundo, unas veinticinco páginas (de la 239 a la 264), divididas en once incisos. Los dos primeros, donde trata del nacimiento y profesión del mártir, son los más polémicos; en ellos critica a los autores que lo hacen poblano y que lo apellidan “de Quirós” (pues dice que el de su madre era Afanador) y repite las pruebas de su oriundez capitalina y de su profesión en el convento de México. De Basalenque toma el dato de los estudios realizados en Yuririapúndaro, y agrega que en ese convento se colocó en 1683 un retrato suyo en la celda donde había vivido. Menciona que en 1605 era conventual en Puebla, pero no maestro de novicios como dice García, pues, por su juventud, era imposible que ocupara tal cargo. Al final del inciso segundo, Sicardo insiste en que fue el ministerio apostólico de la conversión por lo que había dejado a sus padres y su patria y relata esta anécdota: “Dijéronle en una ocasión que estaba muy grueso y lleno de carnes, y respondió con

humilde gracejo: con esto habrá más reliquias que repartir de mi cuerpo cuando muera mártir, que alguna vez pasaré a Filipinas y de ahí a Japón a morir por la fe de Cristo".[41] Esta vocación para el martirio, tema repetido en la literatura misionera, en Bartolomé se convierte en una milagrosa premonición.

A lo largo de los incisos III y IV, Sicardo describe su labor misional en el Japón y exalta su celo y virtudes. Salvo la fecha de su llegada, que pone 1612 y no en 1606 como dice Claver, todas las anécdotas milagrosas de cómo Dios lo liberó de sus perseguidores están tomadas de la edición de Fernández Lechuga.

A partir del inciso V y hasta el XI se narra la historia del martirio, que no difiere mucho de las versiones de sus biógrafos anteriores, salvo por el tono de la narración, por la abundancia de detalles y por la inclusión de cartas y documentos completos. El Tacanaga de Sicardo, por ejemplo, está dibujado con rasgos de crueldad mucho más efectistas que el de Claver; haciendo uso del vituperio retórico, Sicardo nos lo pinta arrancando a los niños de los vientres de sus madres que no quieren abjurar. Los santos ejercicios en que se empleaban en la cárcel son descritos con más minuciosidad, y los horrores del tormento en Ungen están narrados con mayores pormenores. Y sobre todo el martirio que padecieron en la hoguera, descrito en el inciso XI, en el que se describe el palenque, la leña mojada para que hiciera humo, la forma en que los ataron a los palos, con un solo dedo para que pudieran apartarse si se arrepentían en el último instante. "El primero que comenzó a sentir el fuego fue el venerable Bartolomé y dando dos vueltas a su columna (para reconocer como capitán de aquella dichosa escuadra si cada uno de sus compañeros guardaba el puesto) volvió a abrazarse con ella viéndolos a todos firmes."[42]

Junto a esta minuciosidad narrativa, aparecen algunas anécdotas novedosas: la conversión de un bonzo que predicó el cristianismo después de bautizado y murió mártir en la hoguera; la escena en que los religiosos presos son llevados a una huerta donde treinta mujeres desnudas en un estanque, "con sus deshonestos ademanes, les provocaban a torpeza";[43] la graciosa narración, tan parecida a la del martirio de san Lorenzo, en la que "uno de los padres, reparando que el agua hirviendo no le había bañado por debajo del brazo, lo levantó lo que le permitía el cordel y dijo a uno de sus

verdugos que ese lado faltaba por remojar",[44] y la suerte de las mujeres portuguesas liberadas a última hora del martirio y que entraron como religiosas en un convento de Macao, siendo testigos en el proceso levantado en la ciudad china.

Pero sin duda los aspectos más novedosos de la obra de Sicardo están en el tratamiento de dos temas desconocidos en la hagiografía de Gutiérrez hasta entonces: las reliquias y los milagros. Respecto al primero el autor dice:

> Aunque no pudo la devoción de los cristianos recoger reliquias… nuestro convento de México consiguió un jubón blanco y negro de seda aforrado de olandillas que le perteneció y que se conserva en el oratorio del noviciado y una carta que envió en 1630 a su sobrino dándole noticias de la cristiandad en el Japón.[45]

El tema de los milagros era más dificultoso. Ya desde 1676, año en que Inocencio X confirmó las actas, se habían presentado algunas dudas sobre la falta de milagros. Para muchos teólogos bastaba con el solo martirio como muestra de santidad; otros, sin embargo, aducían la necesidad de su demostración con milagros. Alejandro VIII en 1691 quiso definir que el martirio era suficiente, pero murió antes de hacerlo.[46] Con estos antecedentes, Sicardo se vio en la necesidad de incluir un capítulo en su obra para hablar de los hechos prodigiosos que se habían dado a raíz de los martirios de Bartolomé y de sus compañeros, y que nos hacen recordar aquellos narrados en la vida de Felipe de Jesús. En dicho apartado menciona:

> También comprobó Nuestro Señor el martirio de el padre fray Bartolomé Gutiérrez y sus compañeros con señales que le ilustraron, pues se vio en el aire una luz grande sobre los cuerpos de los mártires al tiempo que padecieron, y también un ave blanca, que parecía paloma, que repetía los vuelos sobre ellos.[47]

La *Cristiandad en el Japón* tenía como principal objetivo hacer una recapitulación de la gran cantidad de mártires que regaron con su sangre una de las tierras que presentaron mayores dificultades para la penetración cristiana. Por medio de esta obra su autor pretendía no sólo promover a los altares a todos esos mártires para gloria de los agustinos y de las otras órdenes, sino también llamar la atención de la cristiandad universal para

que prosiguiera con una labor misional iniciada cien años atrás. Sin embargo, Japón ya había cerrado sus puertas a la religión católica en forma definitiva desde 1639; los *shogunes* habían roto incluso las esporádicas relaciones que tenían con España y Portugal y, expulsando de sus tierras hasta a los jesuitas, se habían inclinado hacia Holanda en sus tratos comerciales, pues ésta no pretendía cristianizarlos. Para la época en que escribe Sicardo, las probabilidades de una misión exitosa en el Japón eran nulas. Es obvio que ante tal perspectiva la figura del mártir en el Japón perdiera su vinculación con la realidad y, al igual que pasó con la del eremita, sólo tuviera existencia en los terrenos de la literatura hagiográfica.

Por esta razón, la obra de Sicardo fue citada muy a menudo y sus noticias sobre Bartolomé Gutiérrez se copiaron exhaustivamente, a diferencia de lo que había pasado con las tan poco difundidas biografías anteriores. Un ejemplo de ello fue fray Gaspar de San Agustín, misionero y polígrafo agustino profeso en Manila, quien en su *Conquista de las islas Filipinas* da algunas referencias del venerable Bartolomé, y en su introducción incluye un elogio latino dedicado a su memoria. Esta obra salió el mismo año que la de Sicardo, pero según Gregorio de Santiago Vela, fray Joseph conoció el manuscrito de fray Gaspar antes de su impresión y le hizo agregados y anotaciones.[48] Por otro lado, en el siglo XVIII fray Sebastián de Portillo y Aguilar, en su *Crónica espiritual agustiniana*, dedica doce páginas al mártir criollo y su información está directamente tomada de la obra del agustino madrileño.[49]

LA CAUSA DEL MÁRTIR EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX

A pesar de los intentos de Sicardo para promover a los mártires del Japón, los procesos quedaron de nuevo detenidos y, en buena medida, por su culpa. La magna campaña que realizó, aunque efectiva, fue contraproducente, pues a los numerosos papeles ya existentes se agregaron otros más de religiosos y seglares promovidos por franciscanos, jesuitas, dominicos y agustinos procedentes de Macao, Goa y Manila. Fueron tantas las pruebas y contrapruebas y tan innumerables las causas, que el proceso de Bartolomé se anegó de nuevo en el pantano de la burocracia vaticana y quedó suspendido por varias décadas más.

Cincuenta años después de aparecida la obra de Sicardo, en 1748, Ludovicus Valentibus, *procurator* de la fe, reabrió la causa. Para ello solicitó a los agustinos de Macao que le enviaran los procesos apostólicos hechos en 1640 con el fin de cotejarlos con los existentes en Roma. En 1752 la Sagrada Congregación de Ritos aceptó la apelación y revisó de nuevo el controvertido proceso de Macao. En un legajo impreso de setenta páginas se resumieron todas las irregularidades que presentó el proceso en cuanto a la forma de preguntar a los testigos, al nombramiento del notario apostólico y a la autoridad de quien abrió el proceso, que no era el ordinario. A continuación tales animadversiones eran refutadas una por una. La propuesta tuvo el éxito esperado y un decreto del 29 de enero de 1752, firmado por Benedicto XIV, daba por válido el proceso de Macao y las pruebas.[50]

El siguiente paso debía ser separar la causa de Bartolomé de la del resto de los mártires para agilizarla. Pero esto no se logró sino hasta 1768, año en que la tomó en sus manos fray Francisco Xavier Vázquez, criollo peruano, promotor de las ciencias y la historia eclesiástica y para ese tiempo general de los agustinos calzados.

El ponente de la causa, el cardenal duque de York, obtuvo la primera congregación para el 10 de diciembre de 1768. En ella, a pesar de que la resolución de los consultores fue afirmativa, hubo oposición por parte de algunos de los cardenales. El padre Vázquez se había declarado abiertamente contrario a los jesuitas, cuya disolución se trataba en esos momentos en la curia, y los cardenales aliados de la Compañía de Jesús utilizaron el caso Gutiérrez para hacerle la guerra. A pesar de haber sido declarado que el martirio de fray Bartolomé se realizó “en defensa de la fe”, los enemigos del general agustino lograron que Clemente XIII retrasara su parecer, a pesar del apoyo de monseñor Pasani, el promotor de la fe. Con la muerte del pontífice el decreto quedó sin confirmar y la causa encalló de nuevo. Clemente XIV pretendió seguir con ella, pero otra vez los cardenales projesuitas la detuvieron.

En junio de 1779, el padre Vázquez envió un informe al embajador español en Roma explicando que la causa de Bartolomé estaba en suspenso hasta ese momento. Los gastos, que solventaba la provincia agustina de México, no eran muchos, pero nadie quería hacerse cargo de ella pues, a

pesar de que Benedicto XIV y los papas sucesivos se mostraron muy inclinados a promoverla,[51] la fama que tenía Vázquez de "regalista y antijesuita" lo hacían "abominable". El informe termina con una abierta acusación: los cardenales,

> […] que sólo les falta la sotana para ser jesuitas, hicieron cuantos oficios clandestinos pudieron para que no se confirmara el decreto y de este modo no se confirmase la causa que haría ver que los manejos de los jesuitas en el Japón fueron causa de la perdición de la cristiandad establecida ya en aquella región.[52]

Tuvo que pasar un siglo aún para que finalmente la causa tuviera el éxito esperado. Hasta 1867, en época de Pío IX, se concedió la beatificación a Bartolomé y se le dio el 7 de septiembre como su día de fiesta. Junto a él, también se elevaba al culto público a otro fraile novohispano, este franciscano, muerto en Omura en 1627 y llamado Bartolomé Laurel. Tales beatificaciones, y la canonización de Felipe de Jesús en 1862, eran consecuencia de la urgente necesidad que tenía el papado de fortalecer al bando conservador frente a los anticlericales liberales.

A esta segunda mitad del siglo XIX pertenece toda la iconografía que conocemos sobre Bartolomé Gutiérrez: algunos retratos y esculturas en las catedrales de México y de Puebla, en los conventos agustinos de San Luis Potosí y de Morelia y en la sacristía de la Profesa en México. Si es cierto que casi no existieron representaciones del mártir durante la época virreinal, podemos intuir que su culto estuvo muy restringido. A principios del siglo XIX, Mariano Beristáin se admira "del descuido en que la ciudad de México, tan religiosa como rica en arbitrios, ha estado tantos años sin avivar la beatificación solemne de un hijo suyo tan esclarecido".[53] Sin imágenes y con escasísimas reliquias, Bartolomé fue un siervo de Dios venerado y promovido sólo en los ámbitos agustinos.

Esto es lo que nos muestra una noticia sobre la celda del mártir, conservada en Yuririapúndaro por los frailes como un santuario hasta la secularización del convento en 1750.[54] Esto también es lo que nos dicen las crónicas del siglo XVIII, pues la única que hace mención de él es la del agustino Matías de Escobar, difusora de las noticias de la obra de Sicardo.[55]

Bartolomé Gutiérrez en Matías de Escobar; la disputa poblana

Cuatro capítulos de la *Americana Thebaida* de Escobar están dedicados a Bartolomé, con alusiones inflamadas de amor patrio. El bautismo del venerable, en la octava de la fiesta de la "gloriosa indiana santa Rosa de Lima", es "un pronóstico de la futura dignidad de este indiano varón".[56] Su asociación con Gregorio López, a través del padre Losa, que lo bautizó, es otro referente premonitorio que se relaciona con el orgullo criollo. Las paredes de su celda en Yuririapúndaro le han comunicado a muchos religiosos el fervor de ir al Japón, y "bien le conviene a este convento el renombre de… laguna de sangre, pues sus hijos han salido de madre a inundar con sus púrpuras las vastas regiones del Japón".[57]

Hasta el viejo conflicto de la patria del mártir se convierte en una elucubración sobre lo glorioso que es para una ciudad tener por hijo a un varón tan magnánimo. "México —dice— lo desea tener por hijo para colocar esta águila agustiniana… sobre su nopal, armas de su hidalguía. La Puebla de los Ángeles se lo apropia para en el blasón de los ángeles de su escudo poner a este abrasado serafín…"[58]

A pesar de la salida retórica de Escobar, el tema de la patria de Bartolomé no había dejado de ser polémico. Autores nativos de Puebla, como Miguel Zerón Zapata, lo consideraban poblano.[59] Los cronistas de la ciudad de México, como fray Agustín de Vetancurt, lo mencionan como una de las glorias de la capital virreinal.[60] A mediados del siglo XVIII, Diego Antonio Bermúdez de Castro, en su *Teatro angelopolitano*, hace una referencia al mártir del Japón aludiendo que nació en Puebla. Su argumento se remite a las autoridades que consignaron el dato, e invalida el documento aducido en contra con estas palabras:

> […] aunque el reverendísimo padre fray Balthasar de Medina quiso defraudar deste blasón a la Puebla diciendo ser este ínclito mártir natural de México; como el amor de ésta es tan dulce, le persuadió con presteza a que una fe de bautismo que halló en los libros del curato de el Sagrario era la de este varón prodigioso.[61]

La discusión tiene el interés de mostrarnos dos fenómenos presentes ya desde el siglo XVII; por un lado la competencia que Puebla estableció con México y que se manifestó en ese afán por demostrar que tenía los mismos

blasones de gloria que la capital; por el otro, la presencia del Japón dentro del imaginario colectivo novohispano, desde fechas muy tempranas, como un país exótico, con un emperador, una nobleza y un sacerdocio monacal, y del cual no sólo llegaban objetos preciosos, sino también los ecos de los mártires criollos que con su sangre habían regado su incipiente cristiandad.

El "modelo japonés" y los mártires muertos en América

Este obsesivo interés por conseguir la beatificación del segundo mártir criollo en el lejano y exótico Japón contrasta con la casi total ausencia de intentos por abrir y fomentar las causas de los muchos mártires muertos por manos de los indios bárbaros, infieles y apóstatas, en el norte y el sureste de Nueva España.

En su *Historia eclesiástica*, fray Jerónimo de Mendieta menciona a fray Juan Calero, el primer mártir fraile. Muerto por los caxcanes durante la terrible rebelión que asoló las tierras del Mixtón en 1541, su cuerpo fue encontrado incorrupto cinco días después de fallecido "y su sangre tan fresca como si entonces lo acabaran de martirizar". Su entierro en Eztatlán se hizo "con mucha devoción y con voz de santo".[62] Junto a él, las crónicas mencionan a cuarenta y dos franciscanos y a veintiséis jesuitas que perdieron la vida durante los tres siglos coloniales, víctimas de las continuas rebeliones indígenas y de los ataques de los nómadas que llenaron la historia del norte de México.[63] Sus vidas, martirios y milagros fueron registrados por los cronistas de sus órdenes (Torquemada, Espinosa, Arlegui, Pérez de Rivas, Alegre), que los describen muriendo a macanazos, pedradas y flechazos, mutilados, decapitados e incinerados, abrazados a la cruz y predicando la fe a sus verdugos. Numerosos sermones dieron publicidad a sus martirios desde los púlpitos e, incluso, de algunos de esos mártires se hicieron retratos que llenaron los claustros de los colegios de *Propaganda Fide* de Nueva España en el siglo XVIII. Y con todo esto, no tenemos noticia de ningún intento por promoverlos a los altares, quizás a causa de la duda de que tales muertes fueran verdaderos martirios.

El argumento teológico que sostenía tal actitud estaba basado en el hecho de que la mayoría de esos religiosos no habían tenido una voluntad explícita de morir por la fe; las rebeliones indias o los ataques en

descampado los habían sorprendido sin darles la oportunidad de elegir entre salvar su vida o entregarse al martirio. Además, por otro lado, los misioneros muertos en el norte habían sido asesinados por indios salvajes, no contemplados por un modelo hagiográfico nacido durante el dominio del Imperio romano. El mártir debía morir como víctima de un tirano y entre los nómadas este personaje no existía. Los cronistas se dieron entonces a la tarea de argumentar a favor de la posición contraria.

Los primeros síntomas de la polémica se ven reflejados en varias frases del prólogo del libro XXI de la *Monarquía indiana* de Torquemada, parte que trata sobre los mártires franciscanos del siglo XVI. Para este autor tres causas son necesarias para considerar un deceso como martirio:

> la primera, que al tormento recibido siga la muerte del cuerpo… La segunda, que concurra causa de martirio, que es que sea por la defensión de la fe de Jesucristo… La tercera, que el martirio sea voluntario… Pues que estos benditos religiosos hayan muerto de esta manera ¿Quién lo dudará? Si no es que ya llega a tanto la ceguera y la pasión, ¿Que estas verdades parezcan sueño?[64]

Tales discusiones seguían vivas en 1645 cuando el jesuita Andrés Pérez de Ribas publicaba su *Historia de los triumphos de Nuestra Santa Fe*; en ella, este autor aseguraba que los jesuitas muertos en el norte de México eran verdaderos mártires, pues conociendo el peligro en que se encontraban no huyeron de él, e incluso muchos habían vaticinado su muerte por la fe; de hecho, todos fueron víctimas del odio de los pecadores y de los hechiceros, ministros de Satán, que se veían amenazados por la fe y por la predicación cristianas y que en sus conciliábulos (como en los tribunales romanos), fraguaron la destrucción de quienes impugnaban sus vicios.[65]

A fines del siglo XVII, la polémica se reavivó a raíz de la muerte de veintiún franciscanos a manos de los rebeldes de Nuevo México en 1680. La opinión que se inclinaba a reconocerlos como mártires, y por lo tanto como santos, fue expresada, entre otros, por el canónigo criollo Isidro de Sariñana en un sermón fúnebre pronunciado en las exequias de los frailes muertos e impreso en 1681.

Al principio de la pieza oratoria se advierte que no se va a tratar a tales frailes como mártires, pues tal definición debía estar sujeta a los dictados de la Santa Sede; sin embargo, todo el sermón es una continua argumentación velada que expresa precisamente lo contrario. La apostasía de los indios

aparece como una persecución contra Cristo y su Iglesia; los religiosos "abrazaron en obsequio de la fe las muertes que padecieron"; las flechas, los arcos, los carcajes que mataron a los frailes son descritos como instrumentos de suplicio en los términos de la iconografía de los martirologios. Están presentes, por tanto, los dos requisitos necesarios para este género de santidad: una persecución y la voluntad de entregarse a la muerte por la fe. La moraleja final sirve para reforzar esos argumentos: los franciscanos deben continuar enviando religiosos a la zona, aun a riesgo de que se produzcan nuevas muertes, hasta no ver a esas almas de regreso en el redil de Cristo.[66] El padre Sariñana no fue el único que sostuvo tal opinión en su tiempo y hubo incluso quien daba como prueba de la santidad de esos frailes las declaraciones de Catarina de San Juan, que tuvo una visión de ellos en el paraíso.[67] Es claro, sin embargo, que para los novohispanos del siglo XVII no era pertinente mostrar a la cristiandad europea que su tierra era aún una zona de gentiles. De todos modos, la sangre de estos mártires estaba ya dando frutos con la conversión masiva de los bárbaros, cosa que estaba muy lejos de suceder en el Japón. Por otro lado, los misioneros muertos en el norte habían sido victimados por indios salvajes, no contemplados por un modelo hagiográfico nacido durante el dominio del Imperio romano. Como se mencionó anteriormente, el mártir debía morir como víctima de un tirano y entre los nómadas este personaje no existía. En cambio, los mártires en el Japón habían muerto en un país con un emperador y con crueles gobernadores, que llenaban con creces el esquema "romano" del tirano. Finalmente, Nueva España, al ser madre de misioneros y de mártires en Asia, se volvía una nación evangelizadora como lo eran las de Europa, lo que constituía una prueba fehaciente de su madurez espiritual y de su pretensión de ser espejo y sucesora de la Iglesia primitiva apostólica.

Con todo, para el siglo XVIII la actitud de los novohispanos hacia sus mártires entre bárbaros ya se había transformado, y de una tímida defensa sobre la autenticidad de su martirio se pasó a un abierto orgullo y seguridad de su santidad. Uno de los aspectos más significativos de este proceso fue la transformación del modelo del infiel. A principios del siglo XVII, fray Juan de Torquemada describía a los bárbaros chichimecas como "no teniendo asiento cierto […] andan discurriendo de una parte a otra… Traen los

cuerpos del todo desnudos, duermen en la tierra desnuda, aunque sea empantanada, con perpetua soledad. Comen carnes… medio crudas, despedazándolas con las manos, dientes y uñas a manera de lebreles… en alguna manera pueden ser tenidos por monstruos de naturaleza… cuanto su ingenio es casi semejante al de los brutos".[68]

Treinta años después, el jesuita Andrés Pérez de Ribas daba un cuadro totalmente distinto: los indios norteños son industriosos en la fabricación de sus utensilios, usan de ingeniosas estratagemas en la guerra, argumentan con sabios discursos, adornan sus cuerpos con galanos aderezos, saben hacer textiles y conocen la agricultura. Tales cualidades se acentúan aún más cuando se convierten en cristianos y a veces, incluso, están más libres de vicios que los viejos creyentes. Es claro que para el cronista jesuita era básico mostrar a los bárbaros como seres capaces de recibir la fe católica, ¿de qué otra forma si no se justificaría la labor y la presencia de los sacerdotes entre ellos?; ¿cómo hacer comprensibles, y creíbles, sin esas prendas los "triunfos" o conversiones conseguidos por los miembros de su orden? Además, al describir la presencia de la Compañía con ese tipo de gente se contradecían los argumentos de quienes aseguraban que los jesuitas sólo misionaban entre naciones "políticas y urbanas".[69]

El nuevo modelo de mártir novohispano exigía no sólo otro género de bárbaro, sino también un tipo diferente de verdugo y un tratamiento más acabado de las circunstancias del martirio. Tales cambios eran explicables por el contexto distinto al que se enfrentaron los jesuitas y los franciscanos de los colegios de *Propaganda Fide* y a los métodos más racionales de misionar que ejercitaron. Frente a la mayor parte de los frailes menores muertos en el siglo XVI, casi todos a manos de infieles y en medio del campo, los jesuitas y los franciscanos de las centurias posteriores fueron víctimas de los indios apóstatas, de las rebeliones que destruyen iglesias y poblados. Así, los nuevos malvados eran individuos con nombre, hechiceros o gente cercana a la misión, como el Nacabeba que intervino en la muerte del padre Tapia. En un intento de adaptarlos al modelo "imperial", Pérez de Ribas nos los muestra en sus conciliábulos "como en los tribunales romanos" e Isidro Félix de Espinosa los llama "tiranos".[70]

Al mismo tiempo se enriquecía la narración de los martirios con descripciones de demoniacos festines en los que los victimarios se comían

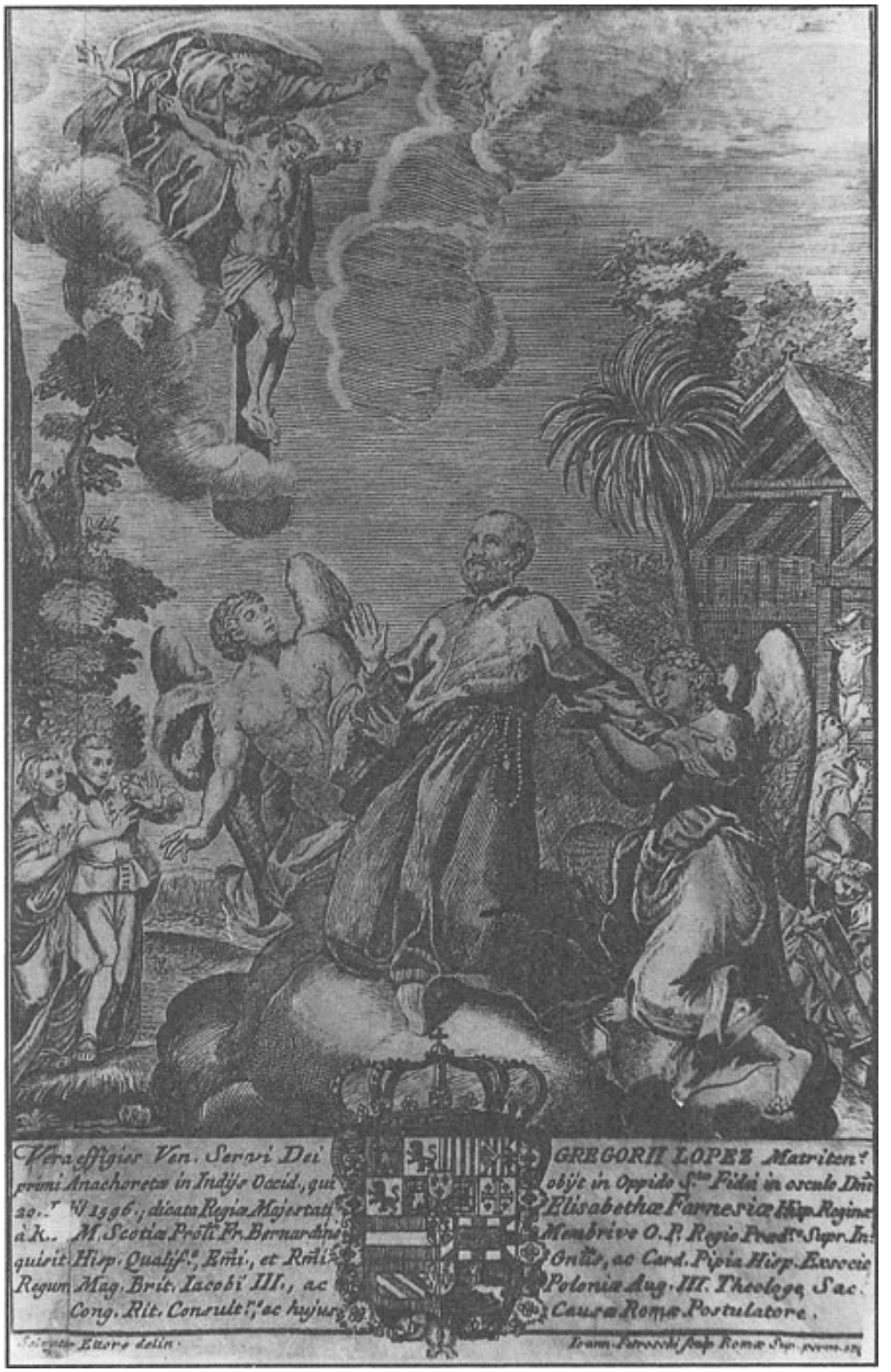
partes del cuerpo de sus víctimas, les cortaban la cabeza y, embriagados, destruían sacrílegamente iglesias e imágenes. A menudo, junto a los sacerdotes, morían los fieles entre sus pueblos destruidos.

Para demostrar que los martirios reunían los requisitos solicitados por Roma, los cronistas ponían en labios de los mártires edificantes sermones mientras agonizaban, y hasta construían diálogos entre ellos y sus adversarios. Con esos textos se demostraba que la causa de su martirio había sido el odio de los apóstatas hacia el evangelio, que ya conocían, y la necesidad de exterminar a los sacerdotes que los conminaban a dejar sus idolatrías, sus borracheras y su afán de tener muchas mujeres. Además, la entrega a la muerte era un acto voluntario pues, a pesar de conocer el peligro en que se encontraba su vida, el sacerdote no desamparaba la misión. Con la inclusión de estas anécdotas se llenaban las fórmulas: "odio contra la fe cristiana, muerte ocasionada por predicar contra los vicios y entrega voluntaria al martirio".

Por último, como una necesidad de hacer creíbles los hechos, el cronista señalaba haberlos escuchado de labios de testigos presenciales. Por ello, las historias incluían a menudo relaciones del modo por el cual se conocieron los sucesos y textos de quienes los presenciaron, o de aquellos que descubrieron los cuerpos muertos de los mártires. A veces, esos testimonios son tan vívidos, describen las heridas de las víctimas y las escenas del crimen con tan meticulosa y objetiva acuciosidad, que semejan registros policiacos escritos por un médico forense; tal es el caso del texto de fray Antonio Moreira, incluido en la crónica de Arlegui, sobre el padre Francisco Labado, muerto en la rebelión de los conchos.[71]

Sin duda estos cambios se debieron a la actitud combativa de los institutos que misionaban en el norte y el sureste (jesuitas y colegios de *Propaganda Fide*) y a la necesidad de aproximar a estos mártires entre los "bárbaros americanos" a los héroes del cristianismo primitivo. Pero no podemos olvidar que la presencia del modelo "japonés" de mártir, con una larga tradición en Nueva España y con una enorme riqueza narrativa, tenía en sí todos los elementos descritos. ¿No pudo ser esta nueva concepción del "mártir entre bárbaros" su último aporte a la hagiografía colonial?

Gregorio López. Grabado de Matías de Irala, en Francisco Losa, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España*, Madrid, 1674.



Gregorio López tiene una visión de la Trinidad. Grabado de Salvator Ettore y Joann Petroschi, en Francesco Losa, *Vita condotta dal servo di Dio Gregorio López nella Nuova Spagna*. Trad. de Bernardino Membrive, Roma, 1740.

Beato fray Bartolomé Gutiérrez en el martirio. Pintura del siglo XIX reproducida en Jesús García Gutiérrez, *Vida del beato padre fray Bartolomé Gutiérrez*, México, 1932.

Sor María de Jesús. Grabado de R.A. Ogier, en Diego de Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la Ven. M. sor María de Jesús*… Lyon, 1683.

Milagro de sor María de Jesús. Grabado de Paulus Monaldi e I. A. Faldoni, en Félix de Jesús María, *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la Ven. sierva de Dios, sor María de Jesús*, Roma, 1756.

Juan de Palafox y Mendoza, Grabado, en Antonio González Rosende, *Vida y virtudes de Illmo. y Exmmo. señor Iván de Palafox y Mendoza*, Madrid, 1666.

Participación de la tesis de Medicina de José García y Arrieta dedicada a Juan de Palafox, 1771, AGN, Ramo Universidad, v. 374, fol. 300.

Fray Antonio Margil de Jesús. Grabado de Sotto, en Isidro Félix de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante delineado en la exemplarisima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*, México, 1737.

LA RELIGIOSA

A las mujeres les está inculcado que el pecado está emplazado en el interior de ellas mismas, por lo que la relación ética con su cuerpo tendría que ser necesariamente alienada y autodestructiva.

MARÍA MILAGROS RIVERA GARRETAS

El cuerpo femenino es el receptáculo de los valores masculinos y del equilibrio social. Por ello la insistencia en que la máxima transgresión que la mujer hace a su contexto es a través del uso indebido del cuerpo.

MARÍA DOLORES BRAVO ARRIAGA

Los caminos de la mujer

En medio de la plaza, ante la mirada de los peatones que se detenían atónitos a contemplarla, Teresa Romero se retorcía sobre el piso y emitía sonidos guturales y palabras inconexas. Cuando volvió de su trance dijo haber estado en el purgatorio y narró con lujo de detalles todo lo que ahí había visto. Unas monedas, para rezar por las almas en pena, fueron el pago de un acto que tenía mucho de teatral. La mujer encontró que esta actividad resultaba muy bien remunerada y comenzó a ampliar su repertorio con imágenes del Niño Jesús que fingía amamantar, con hostias que sangraban en su boca, con parálisis faciales y llagas, con visitas al cielo y al infierno y charlas con la Virgen y los santos. Las lecturas edificantes le daban abundante material para sus "puestas en escena" y pronto se volvió tan popular que era invitada a las tertulias vespertinas para comunicar a los asistentes con el más allá. Pero la situación no podía durar y, acusada de fingimiento místico ante el tribunal del Santo Oficio, fue condenada a trabajos forzados en un hospital durante diez años. Esto acontecía en la ciudad de México alrededor de 1640.[1]

Diez años atrás murió en el convento de las carmelitas descalzas de Puebla una religiosa llamada sor Isabel de la Encarnación. Durante dieciocho años esta monja había tenido trastornados a sus confesores por los terribles ataques demoniacos que sufría. El Enemigo la golpeaba, la tentaba con horribles visiones y le arrojaba objetos. Pero sus virtudes y milagros y el fracaso de los exorcismos, aplicados porque algunos la consideraban posesa, demostraron la santidad de una vida que encontró en el sufrimiento el camino hacia el cielo. Su experiencia mereció pasar a la posteridad gracias a una biografía que de ella hizo uno de sus confesores.[2]

Ambos casos son una muestra de lo que en la época se consideraba la línea divisoria entre ortodoxia y heterodoxia y de lo extendida que se encontraba la vivencia religiosa tanto en el ámbito de la santidad como en el de la perversión. En ambos se puede también observar el prejuicio misógino de una cultura que durante siglos había depositado en la mujer un

sinnúmero de valores negativos: ser inferior al hombre, débil pero peligrosa por tentadora y causante de la entrada del mal en el mundo. Pero también en ambos descubrimos la presencia de una voluntad femenina, de una búsqueda de respuestas propias utilizando los medios que su entorno cultural les proporcionaba. Ambos casos son así dos de las cuatro posibilidades que encontró la mujer novohispana para destacarse en un medio donde imperaba el dominio masculino. Junto al fingimiento místico y a la hechicería (caminos para las mestizas e indígenas doblemente marginadas por su condición femenina y étnica) estaba la vía visionaria y ascética de las religiosas y de algunas "beatas" laicas y, el más raro, de la racionalidad que masculiniza, reservado sólo a mujeres excepcionales como sor Juana Inés de la Cruz.[3]

La causa de beatificación de una monja poblana

Es obvio que de estos cuatro caminos, el único que podía ser propuesto como modelo de santidad era el de las monjas, entregadas a la oración y al ascetismo. Este ideal fue descrito en más de treinta biografías que narran la vida y las virtudes de religiosas que vivieron en los conventos novohispanos en los dos últimos siglos virreinales; sin embargo, entre todas ellas sólo una mereció ser propuesta a la beatificación ante la Sagrada Congregación de Ritos: sor María de Jesús Tomellín. Esta monja concepcionista, que vivió entre 1582 y 1637 en Puebla, fue quien ejemplificó con sus asombrosas acciones la santidad femenina novohispana cuyo modelo seguía alimentándose de un ideal nacido en la Edad Media. Gracias a su fama y a su proceso de beatificación su vida mereció ser contada por lo menos por siete hagiógrafos.

Las primeras noticias sobre la venerable monja poblana fueron recopiladas por su compañera de celda sor Agustina de Santa Teresa y por su confesor, el jesuita irlandés Miguel Godínez, nombre españolizado de Michael Wadding, autor de una guía de teología mística para los directores de conciencia.[4] Ambos dejaron unos apuntes manuscritos que fueron la base para todos los biógrafos posteriores. Cuando el obispo Palafox gobernó la sede poblana se interesó mucho por la vida de la prodigiosa monja, ya para entonces difunta, y a su regreso a España se llevó copia del manuscrito de

sor Agustina para solicitar un breve papal que diera principio al proceso de beatificación. Pero por razones desconocidas esto no se pudo llevar a cabo y Palafox mandó de regreso a Puebla el manuscrito.[5]

Fue quizás también el mismo Palafox quien promovió la primera biografía impresa de que tenemos noticia y que lleva por título *Vida de María de Jesús de la Puebla de los Ángeles*. La obra, que no he podido consultar, fue escrita en 1648 por Francisco Acosta y, al parecer, ninguno de los biógrafos posteriores de la venerable monja la conoció.[6]

Diego Osorio de Escobar y Llamas, al subir a la sede episcopal poblana en 1656, también tuvo un gran interés por el caso de la monja y ordenó recopilar las informaciones para iniciar el proceso. Estos documentos fueron rechazados por la Sagrada Congregación de Ritos porque no llenaban los requisitos que se pedían, y en 1672 se volvieron a hacer las informaciones y se les acompañó con una carta del mismo obispo en términos sumamente elogiosos hacia la vida ejemplar y santidad probada de la concepcionista. Al mismo tiempo la reina Mariana de Austria, a instancias seguramente de los poblanos, intercedía por la causa en tres ocasiones ante el sumo pontífice.[7]

Avatares de una biografía. La obra de Francisco Pardo

En 1674 llegó a Puebla el decreto de Clemente X nombrando solicitador y agente de la beatificación al cardenal Gaspar Carpegna. Con ese decreto debían iniciarse las informaciones de *non cultu* y en este contexto se publicó en México, en 1676, la obra del bachiller Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús*. Este clérigo, nacido en Galicia pero llegado a Nueva España de pequeño, era capellán de coro, canónigo de la catedral de Puebla y autor de varios arcos triunfales.[8] Es probable que la reciente beatificación de Rosa de Lima influyera para el encargo de escribir esta biografía, al parecer a instancias del obispo Osorio de Escobar, con vistas a la promoción del proceso en Roma. La obra fue publicada con los auspicios de don Antonio del Castillo Camargo, rico mercader radicado en Puebla.

En el prólogo, que podría llevar el título “avatares de una biografía”, el autor nos da interesantes datos sobre los orígenes de su información y sobre el papel de los confesores en este tipo de literatura. La mayor parte de los datos salió de los papeles escritos por su compañera sor Agustina de Santa Teresa, “pobrecita iletrada y humilde religiosa”. Esta monja, ante la negativa de la “venerable” a plasmar sus experiencias, comenzó a recopilar información a instancias de su confesor Miguel Godínez, quien le ordenó mantener su actividad en secreto. Cargada de escrúpulos y venciendo “las contrapuestas astucias y nocturnos horrores de la región de las llamas”, sor Agustina comenzó a redactar esos borradores hasta que su biografiada la descubrió gracias a sus dotes de escrutar las conciencias. A partir de entonces la misma sor María de Jesús le dictaba sus intimidades místicas.

Con este material, el jesuita Godínez escribió un informe del que Pardo se sirvió profusamente, copiando de él largos párrafos. Después de Godínez, muchos escritores quisieron reseñar la vida de tan ilustre monja, entre ellos varios de sus confesores, pero Satanás, principal opositor para que esta vida se diera a conocer, puso numerosos obstáculos. El obispo fray Diego Romano, que había mandado escribir la historia, quiso quemar los papeles de sor Agustina movido por siniestros informes; Palafox no pudo conseguir que el padre Nieremberg redactara la historia a pesar de su gran interés. La Providencia había destinado a Francisco Pardo para que realizara esa labor.[9]

Tema constante a todo lo largo del prólogo y de todo el libro es la obediencia ciega que deben tener las religiosas a sus confesores. Ellos son los guías de su conciencia, los que regulan sus disciplinas corporales y sus lecturas y las liberan de sus escrúpulos; ellos son los que aquilatan la ortodoxia de su fe, deciden si su vida espiritual avanza o retrocede y declaran si las visiones de sus dirigidas provienen de Dios o del Demonio; ellos son, en fin, quienes las denuncian a las autoridades en caso de desobediencia a las normas.[10]

Esta relación (exaltada y cuestionada por santa Teresa),[11] muestra de un mundo que guarda un rígido respeto por las jerarquías, fue la que dio nacimiento al género hagiográfico sobre vidas de religiosas. El confesor solicitaba de su dirigida una relación confidencial por escrito de sus experiencias con dos fines: permitir un examen teológico de materiales

místicos para controlar y calificar su ortodoxia, y conocer, y en su caso difundir, lo que Dios comunicaba a través de sus elegidas.[12] Con esos materiales, considerados como escritura de segunda, el autor masculino armaba una historia moralizante sobre experiencias femeninas, las mediatizaba para volverlas "legibles" y hacía público lo que se había mantenido secreto.

En esta literatura dual, hecha de escritura y de vivencias que se comparten, es difícil delimitar las aportaciones de cada una de las partes. La religiosa, para quien escribir constituye casi siempre un "sufrimiento", hace entrega de una intimidad que ha sido alimentada por el mismo confesor; éste, que impone su forma de escritura y sus intereses, se ve sin embargo limitado por la experiencia que la monja, y sólo ella, ha vivido.

Después del prólogo, y de las censuras y protestas de rigor, se despliega un rebuscado texto distribuido en cuatro tratados impresos en doscientos ochenta folios a doble columna. Cada tratado está formado por diez o doce capítulos que principian con una introducción alegórica fabricada con figuras inspiradas en Plinio o en la Biblia y enmarcadas con frases bíblicas o clásicas relacionadas con el tema que se va a tratar. Las abejas, "que ignoran las indecencias del tálamo"; la paloma, "siempre fiel a su consorte"; el águila, que todo lo sabe, y el ave del paraíso, que se alimenta "de las gotas del alba", son algunas de las figuras que, surgidas de los bestiarios medievales y de los libros de emblemática (como el de Muñoz de Cepeda o el de Antonio Recco), nos ilustran sobre las virtudes de sor María. Pero el editor pensó que estas introducciones eran demasiado farragosas para el lector y, "manipulando la lectura", marcó con una manita el comienzo de la parte historial de la narración; así, quien quisiera prescindir de tan eruditas alusiones, podría pasar directamente a lo anecdótico.

NIÑEZ EJEMPLAR, FAMILIA DEVOTA… AUNQUE NO TANTO…

En cuanto al orden narrativo, Pardo siguió la misma secuencia de la hagiografía tradicional. En los cinco capítulos iniciales del tratado primero se describen el nacimiento, la familia y los primeros años de la biografiada, después de una breve historia de la fundación del convento de la

Concepción y de una panegírica elucubración sobre la ciudad de Puebla, “cielo de ángeles en la tierra”. Su entrada a la clausura conventual marca un cambio significativo en la narración. Virtudes, visiones y milagros se suceden a través de cientos de anécdotas, estructuradas conforme a las reglas de la retórica, entre la segunda mitad del tratado I y el final del tratado III. Todos los temas de la literatura hagiográfica están presentes a lo largo de los treinta y nueve años que sor María habitó en el convento. El último tratado alude a su muerte y a los prodigios que realizaron sus reliquias.

Lo maravilloso es sin duda una de las mayores constantes a lo largo de todo el texto. Antes del nacimiento de María, un caballo, poseído por Satán, se soltó de sus cadenas y atacó a la madre embarazada, provocándole un parto prematuro que duró dos dolorosas semanas. La madre, la devota criolla Francisca del Campo, había ofrecido a la Virgen la custodia de la criatura, y ella la asistió en el trance mientras toda la gente de su casa estaba en la calle, observando una reyerta que tenía el padre. Al nacer en 1582, la niña traía sobre el rostro una larga cabellera rubia, símbolo profético del velo de religiosa que llevaría; en ese momento un sacerdote en la iglesia de Santa Catalina vaticinaba en plena misa: “Ahora en este punto acaba de nacer cierta niña que ha de ser una gran santa”.[13]

El segundo tema central de la obra, el de las virtudes y las visiones, aparece también mencionado desde los capítulos que tratan de su niñez. A los tres años ya tenía “altísima oración mental”, y a los cinco todo su recreo era asistir y saludar a una imagen de la Virgen. Ya desde esa edad recibía la visita de las almas del purgatorio y tenía visiones de hechos que estaban sucediendo lejos. Para imitar a san Juan el Bautista, que a los tres años se retiró al desierto, se marchó un día con su hermano a una cueva alta a orillas del río Atoyac para hacer vida eremítica, pasaje que recuerda a la pequeña Teresa de Ávila. Forman también parte de sus experiencias infantiles la aparición de los estigmas de Cristo en los pies y visiones en las que la Virgen María le ofrece al Niño Jesús como compañero de juegos o en las que recibe la ayuda de ángeles guardianes. Al tratar con tantos pormenores la niñez de su biografiada, Pardo responde a una de las características constantes de la hagiografía femenina: el cielo mostraba con hechos prodigiosos la elección de las siervas de Dios destinadas a esposas

de Cristo, vocación que debía manifestarse en las pequeñas vírgenes desde su más tierna infancia.[14]

La niña santa vivía feliz en su mundo místico hasta que su padre, el rico dueño de obrajes vallisoletano Sebastián Tomellin, inició trámites para buscarle un matrimonio conveniente. Con ello comenzó un calvario para la muchacha, quien ya desde entonces había decidido tomar el hábito concepcionista. Toda esta secuencia narrativa está llena de anécdotas de un gran efectismo dramático: la oposición del padre a su vocación religiosa; sus súplicas y violencias, incluso las amenazas con un puñal para obligarla a casarse; el recurso de María de enfermarse hasta llegar casi a la muerte para aplazar su compromiso. Y al final un desenlace inesperado: un día de 1598 María acompañaba a su madre a misa y al pasar por el convento de la Concepción, con el pretexto de tomar un poco de agua, pidió asilo en él y se quedó ahí para siempre.

La presencia familiar, más fuerte aquí que en ningún otro de los tratados hagiográficos, testimonia la dependencia de la mujer de la voluntad de sus padres, pero también muestra la posibilidad de romper con las prácticas tradicionales en aras de una vocación predestinada y el uso que las mujeres hacían de su cuerpo desde la Edad Media, por medio de la enfermedad y del ayuno, para hacer frente a la imposición masculina. En la escena están igualmente presentes el modelo hagiográfico de santa Catalina de Siena, quien tiene que luchar contra la oposición familiar a su entrada en el convento, y una clara intención moralizante: los padres no deben ir contra la vocación de sus hijos.

Sin embargo, la entrada a la clausura no fue un alivio sino una inagotable fuente de sufrimientos que le ayudaron a ejercitar, y a destacar, sus innumerables virtudes. Gracias a ellas, la religiosa pudo someter las pasiones del propio cuerpo, salvar a las almas de las garras del Demonio y convertirse en un espejo vivo de Cristo. Pero además de ser una guía de la espiritualidad de la época, las virtudes son un testimonio de las relaciones sociales y de los problemas de disciplina que existían en las comunidades religiosas y un espejo de la sociedad colonial.[15]

Modelo de virtudes femeninas

Las biografías de religiosas, entre otras funciones, tienen la de ser un espejo de comportamiento para todas las mujeres que viven en clausura. Por ello, el tema central de su discurso son las virtudes en las cuales se deben ejercitar tanto las profesas como las novicias. Miguel Godínez asegura que son precisamente ellas, más que las visiones o los milagros, las que dan la pauta de una verdadera vida interior. "De las acciones virtuosas sobrenaturales —dice el autor jesuita— se colige la más sólida santidad; así, en la vida espiritual el más virtuoso es el más santo, porque la santidad es el tamaño de la virtud".[16] El viejo proverbio evangélico "por sus frutos los conoceréis" es la prueba que distingue al católico del hereje, a la mística de la ilusa.

La más destacada de las virtudes de sor María fue sin duda la paciencia, cualidad que la hacía aparecer siempre como víctima. Víctima de los halagos venenosos de su padre y parentela que trataban por todos los medios de convencerla para que se casase. Víctima de las calumnias y de las envidias de las monjas que la acusaban de hipócrita, embustera, ilusa, alumbrada, santera, engañadora y hechicera. Víctima de sus sirvientas que la golpeaban y maltrataban, a veces a petición suya, otras por propia iniciativa. Víctima de los demonios que la ahogaban, golpeaban, tentaban y acosaban. Víctima de sí misma pues, a los continuos ayunos, unía "largas y crueles disciplinas, a cuya violencia rigorosa corría la sangre por aquel virginal cuerpo al compás que también corrían en arroyos abundantes lágrimas".[17] Víctima en fin del mismo Dios, que todos los días que pasó en el convento le envió dolores, enfermedades y oprobios como pruebas de su amor. Algunos hagiógrafos, Pardo entre ellos, no dudan en llamar "mártires" a aquellas que tanto sufren, y de nuevo aquí los prototipos son santa Catalina de Siena y santa Teresa de Jesús.

La segunda virtud destacada es la humildad, que se manifiesta como un desprecio de sí misma. Sor María realiza las labores más bajas, aquellas destinadas a las sirvientas o a las donadas: limpia las letrinas, atiende a las enfermas de todas las condiciones, monjas y criadas, carga los materiales para construir el convento. Para que no se le creara fama de santa, cuenta a su biógrafa sus pecados y bajezas. Varias veces rechaza el cargo de abadesa, aunque acepta por obediencia los de tornera y portera que la hacían sufrir. A la humildad vienen asociadas otras virtudes como la obediencia y la

mansedumbre, sacralizadoras del orden, de la sociedad jerarquizada e inmóvil, instrumentos ideales para el arte de disciplinar cuerpos y almas. “Paradójicamente, al tratar de aniquilar su individualidad, la mística conseguía destacar de la multitud”.[18]

La caridad se nos presenta como la tercera virtud que campea a todo lo largo del texto. Para una sociedad tan obsesionada por el temor a un Dios justiciero, la mayor obra de caridad que podían ejercitar las monjas era orar para aplacar la ira divina y para interceder por los pecadores. De hecho ésa era su principal función social. Las oraciones de sor María libraron a Puebla de una inminente inundación, como la que le sucedió a México en 1629; aunque sus muchos pecados merecían el castigo, Dios perdonó a la ciudad gracias a la intercesión de la monja, a quien Pardo llama por ello “abogada de Puebla”.[19] Sor María colaboró también con sus preces en la conversión de cientos de pecadores empedernidos, en la curación de innumerables enfermos y en la liberación de millones de almas de los sufrimientos del purgatorio. “Hasta ahora —dice Pardo exaltado— no se lee en los anales ni se vio en los siglos, que un santo o siervo de Dios sacase de una vez ciento cuarenta millones de almas del purgatorio y redujese a una súplica otros ciento cuarenta millones de pecadores librándoles de la esclavonía infame del Demonio.”[20]

Junto con la oración (“una perpetua negociación con Dios acerca de la salvación”, según Godínez), el ascetismo era el otro medio que tenía la religiosa para salvarse a sí misma y a sus semejantes. Ayunos, flagelaciones y el uso permanente de púas y cilicios servían para neutralizar los sentidos y convertían a quien los practicaba en altar, en verdugo y en víctima propiciatoria ofrecida a Dios por los pecados de los hombres. Pero el ascetismo no sólo estaba relacionado con el sufrimiento corporal infligido por propia mano, tenía que ver también con la aceptación de las enfermedades, de las burlas y del desprecio de los demás, con la negación de los placeres, incluso de los lícitos, con el desprendimiento y el desapego a las cosas materiales y con el abatimiento y el desprecio a sí mismo, en una palabra con una continua lucha por destruir el amor propio.

Con tales violencias físicas y psíquicas la religiosa sometía el cuerpo a los dictámenes del espíritu y participaba en la pasión de Cristo, quien, según la teología barroca, seguía sufriendo a causa de los pecados de los

hombres. Con el sufrimiento la monja se asemejaba a su esposo, de quien debía ser retrato y espejo. La cruz, metáfora del dolor buscado o aceptado, era el camino más corto de la salvación y la más clara manifestación del amor pues convertía al propio cuerpo en un espacio que lo identificaba (es decir lo volvía idéntico) al de la víctima del Calvario. Dios se había corporeizado con la encarnación y había redimido al hombre con su sangre, por lo que el medio más eficaz para comunicarse y unirse con él era a través de lo corporal y de su presencia más brutal, el dolor nacido del pecado.[21] El cuerpo se convertía así en el campo de manifestación de los favores celestiales, en espejo de los misterios de la encarnación y de la redención y en el escenario de la lucha cósmica entre el bien y el mal.

Además, con las prácticas ascéticas se preparaba al cuerpo para resistir la tentación, se purgaban los pecados y se mantenía el estado de oración y contemplación al debilitar la carne, y con ello las pasiones. El confesor Godínez recomendaba en su tratado sobre la mística:

> La oración es una doncella muy hermosa, y vergonzosa, la cual si va por la calle entre gente sin la debida guarda de su persona, o presto se perderá o se esconderá: así la oración sin mortificación y obras penales, mal se conserva; porque no puede estar a menudo en el alma, si no se barre a menudo con la escoba de la penitencia y se adorna con la mortificación.[22]

Entre todas las virtudes eran la templanza y la castidad las que exigían una relación más cercana al cuerpo y por ello un mayor ascetismo para alcanzarlas. La primera estaba asociada con el alimento. Sor María no se conformaba con un riguroso ayuno de carne todos los días del año y de pan y agua los viernes, siempre sazonaba sus comidas con acíbar y ceniza y comía sin chistar los insípidos alimentos que le preparaba su negligente sirvienta. Además enviaba a las enfermas toda aquella comida que le daban de regalo. Para una sociedad acosada por el hambre, la privación voluntaria de alimento debió ser una destacada muestra de santidad; pero para la religiosa la comida se convertía en un símbolo de su dependencia hacia Cristo y de la negación de su persona: “se imaginaba a sí misma como otra, se discurría ella propia como mendiga o pobre de Cristo, y en esa atención, como a un mendicante de Dios, le daba a su virginal cuerpo el pan o bastimentos que pasaba…”[23]

La otra virtud central en la vida de las religiosas era la castidad, pues su condición femenina las hacía partícipes de una "irremediable inclinación al mal". La castidad no sólo pedía recato, ir al coro con velo y mirada baja y jamás ver al rostro a los hombres; la virtud requería ser probada por medio de la tentación y ésta se presenta en el ámbito barroco con un ropaje corporal de gran erotismo: "Lo que el enemigo le traía ocultamente a la imaginación —explica Pardo— lo veía la atribulada virgen con los ojos corporales […] Se le ponían delante de los sentidos las sombras del abismo en figura de hombres desnudos, jayanes lascivos y objetos escandalosos".[24] La única solución posible para acallar tan vívidas tentaciones era propinar al cuerpo brutales disciplinas para obligarlo a que se sometiera a los dictámenes del alma.

Al ser la mujer puerta del infierno y herramienta del Demonio para inducir a la condenación, ella debía sufrir un mayor número de tentaciones; así, a las externas, comunes a varones y mujeres, se unían aquellas internas, las que surgían de su propio ser femenino. Sor María no daba la mano a sus compañeras, y "ella misma no podía juntar sus propias manos la una con la otra, ni cerrar los puños, ni unir los dedos, sin que al momento no la asaltaran ardientes llamas de sensualidad impura".[25]

En las vidas de las mujeres santas, la expiación del pecado, la oración constante y la automortificación y el sufrimiento tenían una presencia mayor que en las de los hombres; la vanidad, la lascivia y la frivolidad, vicios vinculados a lo femenino, necesitaban de mayores rigores para ser eliminados. Por otro lado, al ser diferente su cuerpo al de Cristo, a quien las religiosas pretendían parecerse e imitar, sus esfuerzos en el padecer debían superar con mucho a los que hacían los hombres; por medio del sufrimiento las monjas podían suplir sus "limitaciones" corporales.[26]

Con todo, es de notar que las mortificaciones de sangre no eran recomendadas más que bajo la supervisión del director de conciencia. En su obra de teología mística, el padre Godínez (siguiendo la mesura que recomendaba san Ignacio en estos casos) aconsejaba no caer en excesos y aseguraba:

> Lo primero, estas cosas son más admirables que imitables. Lo segundo, más se debe hacer con impulso divino que con consejo humano. Lo tercero, las pocas almas que Dios lleva por este camino han sido muy santas, por lo cual digo que los tales actos heroicos y penales son de

> ordinario disposición última y próxima para una rara santidad… Las penitencias que se hacen por la propia voluntad suelen crear en las almas una secreta vanidad.[27]

Tales recomendaciones de moderación y el constante control de los confesores sobre tales actos nos hace dudar que el ascetismo sin límites del que nos hablan los biógrafos fuera menos una realidad cotidiana y más un recurso retórico.

La mística de las visiones

Junto con el ascetismo, la otra vía que tenía la mujer para liberarse de su condición "inferior" era la de las visiones. Aunque en las biografías femeninas parecía prevalecer la continuidad sobre la ruptura, la apacible estabilidad sobre la innovación, sin duda el cambio no se producía a nivel externo sino en el interior. La inmovilidad propiciada por el encerramiento forzoso presentaba su contrapartida en un activo desplazamiento en los mundos oníricos.

Las razones de los viajes en espíritu por la tierra sin límites de las visiones, ya eran claras para algunos escritores del siglo XVII. Miguel Godínez señalaba:

> Las mujeres, de ordinario tienen un natural blando y apacible… como son tan flacas, han menester esta carroza o litera de los favores, para comunicar la fortaleza por medio de innumerables trabajos que hay en la vida espiritual… y como es tan amigo Dios de honrar a sus amigos, siendo las mujeres incapaces del sacerdocio, predicación apostólica y otros semejantes favores, [Dios] les suele honrar con estos favores de las visiones, raptos y revelaciones.[28]

Las visiones, así, confirmaban e incluso reproducían la identificación de la mujer con lo irracional. La exclusión, por "incapacidad", del ámbito de lo sagrado llevó a algunas a buscar un papel protagónico en un territorio donde se sentían seguras, en el del sentimiento. En él, docenas de mujeres como sor María encontraron un poder que parecía trascender al de los mismos confesores y sacerdotes, y pudieron tener acceso a la sabiduría, sin el "penoso proceso del aprendizaje libresco".

A pesar de las reservas de algunos miembros del clero y de los aspectos potencialmente heterodoxos del misticismo, las visiones tuvieron

resueltos defensores que las consideraban una forma de conocimiento más elevada e inmediata que la teología.[29] Pardo afirma que sor María de Jesús "graduóse de legista y jurisconsulta, por eminente en el derecho divino, y jubilóse en cuatro facultades insignes con que pudo aprehender la eterna sabiduría".[30] Para el siglo XVII, la teología mística ya había conseguido una posición paralela a la que tenía la escolástica y la intuición entraba a formar parte de los medios de acceder al conocimiento divino.[31]

Sor María de Jesús sostenía charlas con personajes celestiales, que llegaban a visitarla solos o en grupos, sentía su "corpulencia sólida", sobrevolaba el planeta recorriendo tierras de cristianos, gentiles y paganos, llenas de hombres-bestias viciosos y deformes, y viajaba a los mundos supraterrenos. El cielo se le presentaba como una corte donde las esposas vírgenes del Cordero disfrutaban "entre placeros saraos y recreaciones que no han de tener fin".[32] Cristo, revestido con todos los atributos de la monarquía barroca, se muestra como un poderoso rey en majestad rodeado de sus vasallos. La Virgen se le aparece como amorosa reina, madre e intercesora. No faltan tampoco los viajes al purgatorio y al infierno en los que se puede vislumbrar la influencia de santa Teresa de Jesús, aunque sin la parquedad de ésta.[33]

Espacio privilegiado para esas visiones, como sucedía con las santas medievales, era el de la Eucaristía que, después de recibida, producía imágenes del propio corazón (símbolo de la capacidad afectiva) marcado con una cruz de oro, de Cristo vertiendo su sangre sobre una pileta o del Niño Jesús volando hacia los brazos de la monja. En una ocasión que la superiora le prohibió comulgar, sor María vio como la hostia salía del cáliz y se metía a su boca. La religiosidad femenina encontró en la Eucaristía no sólo el símbolo del alimento celestial sino también la más fuerte manifestación de la corporeidad de Cristo, con la cual la mujer pudo identificar su propia condición corporal (nutricia y sufriente) y en la cual se le permitió desbordar su exacerbada sensibilidad. De ahí que el ayuno, la comunión, la sangre, el Niño Jesús, el corazón y el dolor estén vinculados en un mismo espacio simbólico.

Sor María procuraba que tales visiones le llegaran en lo privado, pero a veces no podía evitar que se dieran en los espacios públicos. Al verla, sus compañeras, "por ese apetito de saber (que en las mujeres es natural como

indefectible inclinación)", la picaban con agudos alfileres, la pellizcaban en los brazos y la tiraban de la ropa, sin que ella se diera cuenta de nada. Después de esto, "quedaba molida en el cuerpo… y avergonzada en el alma de ver que le sucedían aquellos raptos en público".[34]

Una imaginación nutrida con la contemplación de la riqueza plástica del Barroco, con la lectura de textos edificantes y con la viveza retórica de los sermones, creaba este arsenal de imágenes que alimentaban sus visiones. A ello debemos agregar la fuerte influencia de la espiritualidad de san Ignacio, que recomendaba ejercicios que consistían en imaginar escenas, audiciones y olores del infierno y del cielo, de Belén y del Calvario.

La mística ignaciana, heredera de Tomás de Kempis, contrastaba con la vertiente postulada por Eckhart, para quien la comunicación entre el sujeto y Dios presentaba grandes dificultades, tantas como aquellas para transmitir con palabras la experiencia mística a los otros. Para esta teoría mística la expresión de la vida interior se definió por medio de la vía negativa, prescindía de las sensaciones y de sus derivados (sueños, ensueños, visiones, imaginación), dudaba de la realidad y de su existencia, desconfiaba de los sentidos, era, en fin, especulativa.

En profundo contraste con esas tendencias, el misticismo femenino del Barroco, tanto el europeo como el novohispano, insistía en lo sensual y en lo corpóreo y se aferraba a la humanidad de Cristo. Para él los entes divinos eran transparentes, se conocían fácilmente, se podían entablar coloquios con ellos y no había problema en transmitir las experiencias místicas e incluso en describir los lugares celestes a los demás. La visibilidad y la utilización de retratos verbales era una de las cualidades de la experiencia mística de las monjas barrocas, como lo había sido antes de las mujeres santas de la Edad Media. En el paso de las realidades terrenas a las celestes, el mundo del más allá quedaba invadido por lo tangible. La transposición a los ámbitos supraterrenos de actitudes corporales como hablar, caminar o sonreír, introducía en ellos la materialidad que tiene la imagen.[35] "La visión barroca es la culminación de la teatralidad hagiográfica" con sus acotaciones de escena y su descripción minuciosa "de lugares, decorados, actores y movimientos de masas".[36] ¡Qué lejos están ya la austeridad intimista y abstracta y la ausencia de imágenes que caracterizaron la vida

mística de Gregorio López! El concilio de Trento había triunfado, pero en el camino sacrificó la abstracción a la concreción, en aras de sus temores a las herejías de tintes erasmizantes y quietistas.

El mundo visionario del Barroco estaba perfectamente codificado dentro de un esquema escolástico fuera del cual era difícil operar. En el tratado de *Teología mística* de Godínez, por ejemplo, se dan definiciones contundentes acerca de ese mundo inasible por naturaleza: "Las visiones son conocimientos de bondades verdaderas o falsas por vía de representación de objetos y sin palabras"; "las revelaciones son un conocimiento de verdades ocultas por vía de infusión de especies, siendo las más peligrosas las llamadas doctrinales y proféticas, pues en ellas se puede filtrar la herejía. Lo abstractivo se da cuando una cosa se conoce de modo diferente de lo que en sí es… (Cristo en la cruz o Jesús Niño, los ángeles o las almas del purgatorio en forma humana son abstracciones que no tienen una realidad presente); lo intuitivo se da cuando se nos presenta el objeto tal cual está ahora (Cristo en majestad). Existen asimismo visiones enigmáticas o simbólicas y visiones simples. Por último está la clasificación que las divide en intelectuales, imaginarias y sensitivas, siendo estas dos últimas las más peligrosas "por estar sujetas a engaños del Demonio pues suelen traer vanidad".[37]

Con este esquema, obsesionado por resguardar los límites de la ortodoxia, las visiones casi nunca transgredían las fronteras del dogma y más bien servían para confirmar el *statu quo*. Los arrobos, gestos e imágenes "pertenecían a un repertorio de lugares comunes que se habían aprendido inconscientemente de las vidas de las santas y de la tradición oral religiosa".[38]

Con todo, dada la ambigüedad del lenguaje místico no era imposible la intromisión en el ámbito visionario de algunas imágenes que, vistas por los ojos de teólogos muy estrictos, podrían parecer heréticas. Veamos dos ejemplos tomados de la vida de sor María de Jesús. En dos ocasiones la monja visitó un lugar apacible que ella denominó "el purgatorio de deseo" donde la llevó "el celestial cortesano"; Pardo lo describe como un *locus amenus* de frescos bosques, con ríos cristalinos, aves coloridas y personas de diversas proporciones. La religiosa decía haber sacado a muchas almas de ese lugar, donde "están los que han salido del fuego purgativo, pero que

aún no llegan al cielo pues no han deseado con suficiente fervor el ver a Dios y esperan por un tiempo ahí llenando esa falta".[39] La visión, cargada de influencias de la literatura cortesana y de sus jardines de amor, tiene muy poco de ortodoxa.[40] En otra ocasión, sor María, enferma y sin poder recibir la comunión, vio a Jesús en el fondo de un jarro de agua y le oyó decir: "Te concedo la gracia sacramental de la Eucaristía en el… agua de este vaso".[41] ¿No sonaría para muchos a herejía el hablar de transustanciación sin que interviniera un sacerdote? Por lo demás, los temas eucarísticos (asociados a éxtasis y a visiones corporales que veían a Cristo niño y adulto en la hostia) fueron desde la Edad Media una de las alternativas utilizadas por la religiosidad femenina frente al monopolio de lo sagrado que ejercían los clérigos.[42]

Aunque sin llegar a los extremos heterodoxos, la metáfora del matrimonio místico es también un tema en el que se filtraban tintes de fuerte corporeidad, que podían rayar con los límites permitidos por la ortodoxia. El erotismo del amor cortés, con sus juegos y alegorías, se entremezclaba con el símbolo del matrimonio entre el alma y Cristo, salido de las interpretaciones cristianas del Cantar de los Cantares. El tema, tan utilizado por los místicos españoles desde la Edad Media, era muy explotable en las biografías de las monjas, consideradas esposas fieles de Cristo. El lenguaje erótico sensible sirvió para describir realidades abstractas e incorpóreas.

A diferencia de la mística expresada por san Juan de la Cruz, para quien los sentidos deben ser neutralizados para dar paso a la experiencia extática, en sor María de Jesús y sus contemporáneas la violencia exacerba los sentidos provocando en ellas placeres y dolores corporales. El deseo erótico relacionado con lo pasional, experiencia exaltada por la época barroca, se desborda en un vocabulario del placer (gozos, delicias) que es impensable sin la vivencia opuesta del dolor. El cuerpo maltratado y sufriente se convierte en un *locus amenus*.[43] Junto al corazón, que adquiere una existencia independiente del resto del cuerpo, se intercambian sangre y otros líquidos entre los amantes celestiales. No obstante, estas metáforas resultan paradójicas, pues a pesar del constante estímulo de los sentidos, la vida del místico aspira de continuo hacia la destrucción corporal y hacia la muerte.

Este obsesivo tema del dolor-placer, hijo de la tajante oposición cristiana entre el cuerpo y el espíritu, produce en la obra de Pardo visiones cargadas de un gran erotismo. Como cualquier esposa, las monjas disfrutan de los goces del tálamo nupcial, pero este se manifiesta como sufrimiento:

> En lugar de hallar blando el reclinatorio para el alivio, descubría dilatado el seno de cuatro heridos brazos para el dolor… la cruz del mismo Cristo, con cuyas amarguras y acibares regalaba a su escogida esposa por más quererla y más acrisolarla, introduciéndola con muchos aunque amorosos aprietos en el regazo sangriento de su corazón herido y sus extendidos brazos, tan llagados como halagüeños y tan dulces como penosos; así se adormecía o se moría crucificada la esposa.[44]

En una relación como ésta, "las espinas son deleitosas flores y lucidas guirnaldas".[45] El ambiente de la descripción está cargado de remembranzas teresianas y nos remite al pasaje de la transverberación en el que la santa habla del intenso dolor y del suave placer producidos por la flecha del amor divino enterrada por un ángel en su pecho.[46]

Asunción Lavrin ha visto en estas descripciones una clara influencia de los patrones matrimoniales de la época que se plasman tanto en el derecho como en obras didácticas del tipo de *La perfecta casada* de fray Luis de León. En ellos, se estipula que la esposa debe dedicarse exclusivamente al servicio del esposo, mientras que éste, además de mantener, puede castigar y gratificar. Es tan fuerte la influencia del ámbito profano sobre el sagrado que ni siquiera los celos del esposo están ausentes en esa relación.[47]

Cuenta Pardo que en una ocasión sor María acudió al locutorio con una amiga suya a quien visitaba un hermano joven; la monja habló con él en varias ocasiones, siempre en presencia de otras personas, "pero como las jaras sutiles del maligno espíritu suelen entrar por los resquicios menores… [el Diablo] procuró que este mozo le cobrase grande afición a la madre María de Jesús". Continuaron las visitas

> […] con demasiada ternura y… frecuentes regalos… y de aquí se ocasionaban unos como celos entre Dios y su esposa novel, a la cual miraba su celestial dueño como monja divertida en inútiles entretenimientos y en medio de semejantes peligros, celando Cristo, tan benigno como lastimado aquella su prenda.[48]

Para llamar la atención de su amada, el esposo la miraba desde la cruz, "como quejándose con semblante halagüeño, como reconviniéndola de su ingratitud con todo el cuerpo llagado… Atendía a la esposa con este esmero de hermosuras, con rostro agradable, con caricias de un raro amor, aunque con demostraciones y heridas de un vivo dolor". La religiosa dejó entonces al joven para dedicarse por completo a su esposo, pues comprendió que "cuando la afición se reparte en dos extremos, con menos fuerza procede su llama".[49] Para el biógrafo, Cristo necesitaba casi tanto a su amada como ella a él: "Puede con verdad decirse que este Dios y dueño suyo sacramentado, ni permitía de aquesta su desposada virgen la ausencia, ni de su tálamo y frecuencia dulce toleraba el divorcio".[50] A lo largo de cinco años, Cristo anduvo visible y continuamente al lado de sor María.[51]

Sin embargo, no todas las visiones tenían esta suave y cálida textura. A menudo la monja se enfrentaba a la terrible presencia demoniaca, a veces como vimos, en tentadoras formas masculinas, otras como jabalíes o negros que la ahogaban y golpeaban, e incluso trasvestido como la Virgen María para engañarla. Pero la venerable salía siempre triunfante de esas luchas, ayudada a menudo por un relicario que contenía un trozo de carne de santa Teresa, quien tanto sufrió también con ese tipo de visiones.[52]

El padre Godínez explicaba en su tratado místico que existían dos géneros de contemplación: la querúbica, complemento de la fe y de la teología escolástica, en la que el intelecto tiene como objeto la trinidad, y los misterios y atributos divinos; y la seráfica, que es perfección de la voluntad en la caridad y en el amor y que se manifiesta en metáforas como el fuego, la desnudez, el matrimonio y la neblina de luz.[53] No cabe duda que sor María ejercitaba sobre todo el segundo tipo de contemplación y que en sus visiones los aspectos sensitivo e imaginativo predominaban sobre el intelectual. Santa Teresa tenía en este sentido una opinión bastante distinta, pues aseguraba que en las visiones donde intervenía la imaginación podía el Enemigo introducir más ilusiones.[54]

La presencia del prodigio

Al igual que las reliquias, las imágenes eran poderosas armas contra el mal, además de ser personajes que participaban en visiones y prodigios. A través de la obra de Pardo se pone de manifiesto lo extendida que estaba la posesión privada de estos objetos de culto y lo común que era darles nombres y advocaciones a voluntad. Unas veces las esculturas cambian de lugar, mueven los ojos o lloran; en otras ocasiones, "Vírgenes" celosas que no están dispuestas a que su imagen sea cambiada de advocación por simple capricho, eligen cómo quieren llamarse y dónde debe colocárseles. Muy interesante a este respecto es el caso de una escultura mariana a la que sor Agustina de Santa Teresa, su propietaria, transformó en una santa Gertrudis; visiones y coloquios de sor María con Cristo y con su madre mostraron el descontento celestial ante tal desacato y la elección de la virgen del Carmen como nueva advocación de la imagen. Pero a la escultura le faltaba un niño Jesús para complementar sus atributos, por lo que sor María pidió a su hermana que le enviara uno desde España. Cuando el preciado objeto de culto llegó al convento y fue desempacado, las monjas recibieron una gran sorpresa pues la pequeña imagen saltó a los brazos de sor María. El prodigio se repitió varias veces y era común ver al Niño Jesús, que recibió por sobrenombre "el gachupín" por su origen peninsular, abandonar los brazos de la virgen del Carmen para depositarse "en los de su amada esposa".[55]

En esta tierra de prodigios no podían faltar tales muestras de santidad en la biografía de esta monja, cuyo nacimiento había estado rodeado de ellos y que era propuesta a Roma para los altares. En este aspecto, lo milagroso se manifiesta sobre todo en dos cualidades que la hagiografía tradicional atribuía a las mujeres: el don de profecía y la penetración de las conciencias. ¿No fue ella acaso quien profetizó los trabajos del obispo Palafox cuando éste aún no había pisado Nueva España?[56]

Entre los dos, sin embargo, es el tema de la "lectura de las conciencias" el que mejor se presta para dar lecciones moralizantes y, para nosotros, es una fuente invaluable de datos sobre la vida cotidiana en los conventos femeninos. Pardo nos muestra a una sor María que, gracias a este don, se la pasaba llamando la atención a las monjas que no seguían las reglas con rigor y las amenazaba con terribles castigos en caso de desobediencia. Lo que se les anunciaba siempre se cumplía; una que usaba

joyas y adornos en el hábito murió con dolores terribles, otra que no quiso dejar el locutorio y sus conversaciones pecaminosas con un devoto fue cruelmente azotada por un ángel. Las que obedecieron, en cambio, fueron recompensadas con la gloria; una religiosa joven tenía una devoción malsana hacia una de sus compañeras, tan fuerte que de continuo la celaba; "todo su imaginar era si las dos monjas, su devota y su opuesta estarían acariciándose o en plática o en cortejo alguno".[57] Sor María de Jesús descubrió lo que pasaba, entró al auxilio de esta oveja descarriada y pudo regresarla al buen camino. En otra ocasión evitó que una religiosa fuera asesinada por su compañera, convenciendo a ésta del mal eterno que le ocasionarían sus poco cristianas intenciones.

Los ejemplos nos permiten vislumbrar los mecanismos del poder y cómo se ejercía el control a través de la manipulación de la información en un ámbito cerrado. Asimismo, nos muestran que en la vida monacal el ideal teresiano, hecho de oración, de arrebatos místicos, de sangrientas flagelaciones, de rigurosos ayunos, convivía con prácticas que daban espacio a los placeres de la mesa y de la charla, a las pasiones viscerales, a las relaciones íntimas, a las pequeñas vanidades, a la comunicación intensa con el mundo exterior, con el mundo profano. Y junto a esta "relajación", estaba el otro gran enemigo de la vida interior, el devocionalismo paganizante y la repetición farisaica de prácticas monacales vacías de contenido. Esto, que era visto como lo normal e incluso lo recomendable, es un ejemplo de lo que la Contrarreforma había conseguido al convertir la experiencia mística en un cúmulo de recetas y de devociones.

La muerte de la monja y sus reliquias

A los prodigios "psíquicos" que la religiosa desplegó en vida, se unieron numerosos milagros físicos realizados después de muerta, algo poco común en las hagiografías femeninas.[58] Tras una edificante agonía, el alma de sor María se elevó al cielo dejando un cuerpo apacible y milagroso que fue objeto de inmediata veneración. Las monjas empaparon toallas y listones con las gotas del aromático sudor que comenzó a expeler el cadáver y los guardaron como reliquias. Lo mismo hicieron con los velos, telas y sábanas que estuvieron en contacto con la venerable monja y con los rosarios que

colocaron cerca de su tumba. Una religiosa incluso le cortó un dedo del pie, del que manó abundante sangre. Mientras que monjas y sirvientas hacían esto, los sacerdotes que asistieron al sepelio se llevaban como reliquias las flores que decoraban el féretro, pedazos de tela de su hábito y alhajas que aliñaban el cuerpo. Un clérigo "se arrojó a cortarle con temeridad pía una pequeña parte de la mano", pero lo detuvieron a tiempo dos funcionarios de la catedral, quienes, "para tranquilizar las devociones de tanta muchedumbre fervorizada", ordenaron que se enterrase el cuerpo inmediatamente "sin que se singularizase el sitio ni se señalase el lugar".[59] Pasó el tiempo y con ocasión de la apertura del proceso se abrió la fosa, y aunque no se encontró en ella el cadáver, algunas monjas piadosas tomaron alguna tierra del sepulcro y con ella se inició una secuela de milagros portentosos.

Para curarse en salud, Francisco Pardo menciona que cuando murió sor María no se habían publicado aún en estos reinos los decretos y prohibiciones de Urbano VIII, por lo que estas personas que recogieron reliquias no cayeron en inobediencia. Agrega, además, que cuando el Santo Oficio publicó edicto general todos entregaron a los comisarios lo que habían recolectado. Pero al poco tiempo el autor parece olvidar el breve que acaba de citar y su pluma se desborda en alusiones a las reliquias y a los milagros que ellas realizaban, introduciéndonos en un mundo lleno de magia.

Las reliquias comenzaron a circular dentro y fuera del convento, lo que nos muestra la intensa comunicación que había entre ambos ámbitos. Así, en todo Puebla y sus alrededores, la tierra sepulcral, los trozos de hábito y el dedo mutilado curaban erisipelas, apoplejías, dolores, pústulas, cancros pútridos, hinchazones, males de orina, gota y sordera; mujeres con embarazos peligrosos arrojaban a los fetos muertos y gargantas atormentadas se liberaban de huesos, agujas y comida atorada. Incluso un rosario que regaló la santa monja a una mujer logró apaciguar a su impertinente, áspero e indócil marido. Con un pedazo de su velo se apagó un incendio en una de las celdas conventuales y muchas monjas se salvaron de una epidemia. Un poco de esa tierra sepulcral disuelta en agua curaba enfermedades incurables, protegía las cosechas de las heladas y hacía

reverdecer los campos. Sus reliquias competían con ventaja con la tierra del santuario de San Miguel del Milagro.

Para curarse un tumor, cuenta Pardo, una monja había utilizado la tierra de la tumba de la sierva de Dios mezclada con barro del santuario de San Miguel. ¿A cuál de las dos reliquias debía atribuirse la curación? El regreso del dolor y la aplicación del remedio de la religiosa muerta en olor de santidad dio a esta última el triunfo en tal competencia de prodigios, claro está, gracias a una concesión caballerosa del arcángel.[60]

A menudo sor María también se apareció en sueños o en la vigilia para curar a los afligidos, e incluso gente que nunca la conoció la describía con asombrosa claridad. Su presencia continuó mucho tiempo después en el espacio onírico de sus admiradores. Sor Olalia de San Lorenzo recibió en sueños un aviso dirigido al obispo Palafox para que se cuidara de una bebida envenenada que le darían en una de sus visitas pastorales. La venerable se le apareció "con señales manifiestas de glorificada" y describió con pormenores hasta el jarro que contendría el veneno.

El prodigio en la hagiografía femenina muestra que ese tipo de literatura no sólo estaba dirigida a ser ejemplo para las religiosas, debía servir también para asombro y auxilio de los laicos; como decía el padre Salmerón, quien escribió una vida de sor Isabel de la Encarnación, contemporánea de sor María y mencionada también por Pardo: "Muchas cosas se nos proponen más para que las admiremos que para que las imitemos".[61]

Francisco Pardo es un criollo por adopción. Para él, la vida de sor María de Jesús es una exaltación de la ciudad y del país que la vio nacer y que a partir de ella se enriquecerá con nuevos santos. Por ello termina su texto con estas palabras: "Que sea esta esposa de Cristo sumo honor de la Puebla de los Ángeles, gloria de la América feliz y lauro inmarcesible de las Indias occidentales para que en ellas, con ella amanezcan nuevos luminares del cielo… y renazcan en dos antorchas vírgenes María de Jesús e Isabel de la Encarnación".[62]

La vida de ambas monjas, la escrita y muy posiblemente también la real, había sido muy semejante; como todas las descritas por los autores masculinos españoles, novohispanos y peruanos de los siglos coloniales debió seguir los trillados modelos de la hagiografía de religiosas, marcados

por las vidas de santa Teresa de Ávila y santa Catalina de Siena. Entre toda la literatura de santos, la de monjas es sin duda la que se apega con mayor insistencia a un modelo establecido, quizás por el limitado papel que se ha impuesto a la mujer, quien a imitación de santa María solamente podía optar por dos caminos, ser virgen o ser madre.

Promoción episcopal y labor hagiográfica

Mientras la obra de Francisco Pardo circulaba en Nueva España, el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, también interesado en la causa de sor María, pues su modelo incidía en la reforma de la vida monástica femenina que él promovía, mandaba sacar información del archivo del convento de la Concepción y solicitaba de Roma las letras remisoriales para la plenaria información de las virtudes y milagros. A pesar de estas instancias no se expidió todavía el breve de rótulo que exigía Urbano VIII, pues aún no pasaban los diez años requeridos desde el nombramiento de solicitador, lo que sucedería hasta 1684. Sin embargo, el obispo Santa Cruz no se quedó con los brazos cruzados y, mientras se cumplía el plazo, encargó la factura de dos biografías más de la venerable, una a Andrés Sáenz de la Peña y otra a Diego de Lemus. Ambas fueron impresas en 1683, aunque la primera lo fue en Puebla y la segunda en Lyon.[63]

La obra de Lemus, que es de la que se conocen ejemplares, se imprimió en Francia para darle mayor peso al proceso al difundir tan prodigiosa vida entre el público europeo. Esta edición tiene dos hermosos grabados de María de Jesús. En uno aparece la monja de pie y en el ángulo superior izquierdo una de sus visiones donde la Virgen desciende de su trono para recibirla en sus brazos rodeada de la corte de los santos. En el otro sor María está arrodillada ante un cáliz y, como lo narra una de sus visiones, de él sale una hostia hacia su boca. Esta estampa tendrá una gran difusión en Europa como veremos.

En la portada del libro se menciona que el licenciado Lemus tiene el cargo de beneficiado de la villa de Pedraza, obispado de Segovia, pero intuimos que vivió en Puebla pues en el prólogo dice haber utilizado varias fuentes que llegaron a sus manos cuando decidió escribir esta biografía y es difícil que pudiera tener acceso a ellas en otro lugar. Sabemos así que

conoció los manuscritos “desordenados” hechos por Agustina de Santa Teresa, la biografía incompleta de Miguel Godínez, una copia de las informaciones que hizo el obispo Escobar y un libro impreso de su vida, “ordenado pero demasiado extenso”, seguramente la obra de Pardo a quien no cita. En varios capítulos habla también de unas notas que dejó sor Agustina de sus propias vivencias espirituales y que se encontraban en el archivo del convento de la Concepción de Puebla.

A lo largo de cinco libros y quinientas treinta y cuatro páginas, Lemus nos da una versión lineal y ordenada de la vida, virtudes, visiones y milagros de la monja poblana, sin las elaboradas alegorías y las complejas alusiones a autores clásicos, bíblicos y patrísticos que llenan la obra de Pardo y sin las continuas menciones a lo americano. Con una descripción ordenada, sobria, medida y ortodoxa de las visiones, la obra de Lemus está más cercana a la hagiografía tradicional como obra que es de un autor europeo.

Incluso el esquema presenta un orden muy lógico: el libro primero trata en siete capítulos de su vida antes de ser religiosa siguiendo más o menos el esquema de Pardo e incluyendo también en él una historia del convento de la Concepción de Puebla. En el libro segundo se habla de las virtudes en veinticinco capítulos y, como en un tratado devocional para el lector, se incluyen los textos de sus oraciones y la descripción de sus ejercicios espirituales y prácticas.

El libro tercero trata, a lo largo de diez capítulos, del espíritu profético, de su asistencia en espíritu a hechos lejanos y de su conocimiento del interior de los corazones. Aquí describe también algunas visiones que tuvo la santa al hablar de Agustina de Santa Teresa, a quien dedica el capítulo x. El libro cuarto hace relación, en trece capítulos, de los trabajos, éxtasis, raptos y revelaciones, y en ellos se incluyen tanto las afrentas, injurias y desprecios como las enfermedades y visiones. Finalmente, el libro quinto narra en catorce capítulos su última enfermedad, su muerte y los milagros que después de ella realizó.

La obra termina con las noticias de las diligencias que se habían hecho hasta entonces para su beatificación; gracias a ella sabemos en lo que iba la causa en 1683. Un apéndice final recopila las cartas enviadas a Roma por los cabildos civil y eclesiástico, por las órdenes religiosas y colegios reales

de Puebla solicitando sean tomadas en cuenta las informaciones sobre las virtudes y milagros de la insigne monja, "para crédito glorioso de su patria".[64] Después de declarar que su fama ya era pública en Puebla y en otras ciudades, Lemus hace votos por que la causa llegue a feliz término y concluye: "Así lo disponga su esposo o así lo declare su vicario, para honor de Occidente, para alegría de la Nueva España, para timbre de su patria, para aliento de su profesión religiosa, para delicias de la Iglesia".[65]

El proceso, entre Puebla y Roma

Los buenos oficios del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz consiguieron que la Sagrada Congregación de Ritos abriera por fin el proceso de sor María con la emisión de las bulas de rótulo en 1684. Al año siguiente, el prelado poblano amigo de las monjas ordenó la apertura de la tumba de la sierva de Dios en busca de pruebas que reforzaran la causa; a diferencia de la anterior exhumación, ahora sí se encontró un esqueleto aunque sin cabeza, pues ésta había sido ocultada por las monjas para exponerla como reliquia. Después de obligar a las religiosas a restituir el cráneo, el obispo mandó levantar un acta donde constaba el prodigioso estado en que estaban los huesos: secos entre la tierra húmeda, expelían un delicioso olor y tenían un exquisito sabor. El dictamen fue enviado a Roma.[66]

Sin embargo, a pesar de los intentos del obispo poblano y de los criollos por lograr la beatificación de su compatriota, el proceso sufrió un duro golpe al llegar al promotor de la fe. Posiblemente la Sagrada Congregación de Ritos consideró que algunas de las visiones de sor María no eran del todo ortodoxas y emitió en 1686 un rescripto que dictaminaba: "*non constare de requisitis*" ("no existen los requisitos").[67]

Ante tal negativa, Manuel Fernández de Santa Cruz ordenó que se abrieran nuevas informaciones mediante el examen de ciento cuarenta y seis testigos y lo envió a Roma en 1695, junto con otro informe de *non cultu* que se hizo al mismo tiempo. En 1709, con el dinero mandado por los poblanos, se logró imprimir en Roma el sumario y escritura del proceso con las respuestas a las objeciones expresadas por el promotor de la fe en 1686.

Pero a la Sagrada Congregación no parecieron suficientes los argumentos presentados y se suspendió de nuevo la causa hasta que algunos teólogos revisaran los informes. Uno de estos especialistas volvió de nuevo a objetar algunas de las visiones, posiblemente las del purgatorio del deseo.

Varios años después el convento concepcionista de Puebla, apoyado sin duda por sus ricos patronos y benefactores, reinició las gestiones orquestando, entre 1713 y 1715, una campaña epistolar dirigida al rey para que él intercediera por la causa ante Roma. Desde la ciudad de los Ángeles, los priores de los conventos de religiosos, varias abadesas y los cabildos civil y eclesiástico enviaron elogios y votos por la pronta beatificación de su compatriota. Algunos, como Juan de Estrada, rector del Colegio del Espíritu Santo, insistían en "el singular consuelo que tendrán los que habitan estas partes de venerar en las aras a la que su misma patria le dio nacimiento y su buena suerte educación, ejemplos y ejercicio de virtudes".[68] Otros, como sor Antonia de San Juan, superiora del convento de Santa Clara, solicitaron "que se dé a la ciudad de Puebla su criolla y patricia, como tiene el Perú a santa Rosa".[69] Para los poblanos este hecho representaba la posibilidad de lograr preeminencia sobre la capital del virreinato y de obtener una santa criolla para México, considerando la reciente canonización de la peruana Rosa de Lima en 1681.

Para convencer al monarca, todos aseguraban que el proceso traería beneficios materiales y espirituales tanto para los fieles vasallos como para los reinos hispánicos. El cabildo de Puebla había declarado a principios del siglo:

> Se pretende que sea [la beatificación de sor María de Jesús] para el mayor servicio de Dios, universal consuelo de estos reinos, alegría y felicidad de esta ciudad, gloria de los dilatados dominios de Vuestra Real Majestad, que mantenidos en la protección de los santos no sólo afianzarán su duración en la permanencia, sino también conseguirán gloriosos triunfos en la dilatación de sus provincias.[70]

La campaña tuvo éxito, y en 1717 Felipe V escribió al papa solicitándole la bula de rótulo para poder iniciar las informaciones. La causa fue encargada al cardenal Acquaviva y prometía un éxito inminente.[71] En 1720 se reunió una congregación ordinaria que revisaría de nuevo el caso, pero una nueva negativa por parte de los teólogos consultores y la

ausencia inesperada del postulador que la tenía a su cargo dejaron “la causa casi perdida” y en suspenso durante otros trece años.[72]

En 1733, el convento de la Concepción de Puebla volvió a la carga apoyado por los ricos criollos poblanos. Primero que nada era necesario buscar un nuevo postulador, alguien con buenas relaciones y prestigio en la curia. Los gestores honestos no eran comunes, pero existía una orden religiosa, los trinitarios descalzos de Roma, que se hacían cargo de ese tipo de causas para allegarse recursos; ellos podían asegurar a la de sor María el éxito esperado. El provincial de los trinitarios eligió para este trabajo a un hombre que parecía ser el ideal: fray José de la Madre de Dios de la provincia de España.

Gracias a las instancias del nuevo procurador se abrió otra vez el proceso, se consiguieron las letras remisoriales y se solicitaron testimonios del estado del sepulcro y un nuevo informe de *non cultu*. La llegada de estas noticias a Puebla en 1736 provocó que en la ciudad se llevaran a cabo tres días de fiesta con luminarias, cohetes y mascaradas que pasaron frente al convento de la Concepción. El obispo Benito Crespo, para cumplir con los requisitos solicitados, ordenó la apertura del sepulcro, que despedía una fragancia que llegaba hasta la calle. La nueva exhumación arrojó como resultado unos huesos húmedos cubiertos con un licor de textura aceitosa que expelían un suave perfume, aunque el entorno en que se asentaban era seco, pues en la exhumación anterior habían sido colocados en una caja de plomo para preservarlos.

La descripción del prodigio fue enviada a Roma y unos años después, en 1744, la Sagrada Congregación abría el proceso apostólico sobre la fama de santidad, virtudes y milagros de sor María, para lo cual solicitaba una nueva exhumación. En 1752, el obispo Domingo Pantaleón Álvarez Abreu, quien, al igual que Fernández de Santa Cruz, era gran amigo de las monjas, realizó el reconocimiento de la tumba junto con un grupo de peritos y comprobó de nuevo el milagroso hecho de los huesos húmedos, olorosos y sabrosos. El prelado poblano envió los informes en 1756, engrosando la causa con los relatos de nuevos milagros.[73]

Las biografías romanas de sor María

En esta etapa se publicaron en Roma otras dos obras sobre la vida de sor María de Jesús, ambas realizadas por los trinitarios descalzos del convento *alle quatre fontane*. En 1739 fray José de la Madre de Dios editó en italiano una *Storia della vita, virtu, doni e grazie della venerabile serva di Dio suor María di Gesú*, que dedicó a doña María Amalia de Borbón, reina de las dos Sicilias. Su intención era poner estos materiales al alcance del público italiano, sobre todo de los monasterios femeninos, y fomentar así la devoción, las súplicas y por tanto los milagros de la monja poblana.

La obra de fray José, quien seguramente conoció el libro de Lemus y las informaciones de Osorio de Escobar y de Fernández de Santa Cruz, es una versión resumida de los principales hechos de virtud y de los milagros realizados por la candidata a beata. El texto se divide en tres libros. En el primero se narra a lo largo de doce capítulos el nacimiento, infancia y profesión de sor María. En toda la narración las anécdotas son las mismas que aparecen en los otros biógrafos, pero a diferencia de ellos aquí no se hace mención a la historia del convento de la Concepción y en cambio se introducen dos capítulos sobre las negativas de la venerable monja a ser elegida abadesa, seguramente tema de mayor interés para la vida monacal italiana. En el libro segundo se hace una relación de las virtudes teologales y cardinales en las que se destacó la biografiada y se termina con los dones y gracias sobrenaturales que la caracterizaron: su actividad profética y su capacidad de penetrar los corazones. Los ejemplos de relajación monástica son también aquí significativos a causa del público al que iban dirigidos. Finalmente, el libro tercero desarrolla en doce capítulos su enfermedad final, su muerte, sus apariciones después de muerta y los portentosos milagros realizados con sus reliquias. Es interesante la inclusión en el capítulo XII de una pequeña biografía de sor Agustina de Santa Teresa, la confidente de la sierva de Dios.[74]

En 1756, diecisiete años después de publicada la *Storia*, otro trinitario, fray Félix de Jesús María, ministro del colegio apostólico de *Propaganda Fide*, imprimía también en Roma otra *Vida*, ésta en castellano, dedicada a la ciudad de los Ángeles. En su prólogo al lector, el autor hace una exaltación a la ciudad de Puebla, aludiendo al trillado tema de su fundación angélica. Rememora las figuras de los hombres insignes por su santidad que han pasado por la gloriosa sede angelopolitana, sin olvidar a los notables

Palafox y Aparicio, aunque incluye también, erróneamente, a fray Bartolomé Gutiérrez y a los niños mártires de Tlaxcala. Menciona el gran apoyo que está recibiendo el proceso gracias a la liberalidad de las cabezas y señores de esa república y a las oraciones de su cabildo, religiosos y religiosas. Todo el prólogo es una laudatoria alusión a aquellos que enviaron la plata para el proceso y para la impresión del nuevo libro. Tanto en este prólogo, como en la elogiosa presentación del postulador de la causa fray José de la Madre de Dios, que lo antecede, se hace alusión de nuevo a santa Rosa; ambos trinitarios hacen votos porque se descubra "este tesoro de la América Septentrional, como lo descubrió la Meridional en sus rosas".[75]

Fray Félix menciona explícitamente que las fuentes que utilizará en su obra serán "los dos procesos *authoritate ordinaria* fabricados para la introducción de la causa", pero es muy probable que también haya tenido a la vista los apuntes de Miguel Godínez, el libro de Diego de Lemus y por supuesto el de fray José de la Madre de Dios.[76] Al igual que la obra de este último, fray Félix insiste en las virtudes y milagros, pero casi no menciona las visiones, hecho significativo dado que éstas eran uno de los principales obstáculos para la beatificación.

El texto está dividido en cuatro libros en los cuales se sigue el modelo de todas las biografías similares. En el primero, la línea narrativa adoptada es la de la obra de Lemus sobre la infancia y la profesión, sólo que mucho más desglosada pues abarca veintidós capítulos. En el libro segundo, con veinticuatro, toma como modelo la descripción de las virtudes que hace fray José, aunque a partir del capítulo XVIII parece más bien seguir a Lemus, sobre todo en la descripción de las tentaciones contra la pureza. En el libro tercero, el más corto pues sólo tiene doce capítulos, trata los temas de los dones proféticos y, aunque en otro orden, trae casi las mismas anécdotas de Lemus, si bien algunos textos se asemejan también a la biografía escrita en italiano. Finalmente, el libro cuarto, con dieciséis capítulos, es una repetición de la enfermedad, muerte, sepelio y milagros ya tratados. Sin embargo, este último libro posee dos capítulos muy originales. En el XV se exponen hechos milagrosos acaecidos en Roma por la intercesión de la candidata a beata. Gracias a las estampas y a algunas reliquias como un trozo de velo y un poco de tierra de su sepulcro, fray Félix ha asistido a

portentosas curaciones de las que da noticia: malparidas que salvan la vida, mujeres que arrojan a sus criaturas muertas en el vientre, enfermos desahuciados que reciben la salud, piernas gangrenadas que sanan portentosamente. El capítulo nos da detalles interesantes de dos fenómenos: por un lado la actividad que desarrollaron los trinitarios para promover el surgimiento de milagros al difundir el culto a imágenes y reliquias de esta sierva de Dios americana en Roma, con lo que se fortalecían las pruebas para la causa de su beatificación; por el otro la promoción de la imagen, de la que el libro tiene una hermosa muestra, donde aparece la monja recibiendo la hostia que vuela desde un cáliz y cuyo modelo está tomado también de la obra de Lemus.

El último capítulo del libro cuarto, el XVI, también es de sumo interés pues nos hace la relación del proceso desde la época de Palafox hasta el tiempo en que fray Félix escribe. La obra termina con una súplica al lector para que coopere en la exaltación de la insigne sierva de Dios, pues con ello resplandecerán sus ejemplos de santidad, para "edificación de los fieles, consuelo del monasterio de la Purísima Concepción y de toda la nobleza y piadosa ciudad de Puebla de los Ángeles, que con tantas ansias desea adorar en los altares a su venerable compatricia".[77]

EL DESTINO DE UN PROCESO CONGELADO

Pero ni las biografías, ni los informes y alegatos contra las objeciones lograron mover un ápice la actitud de la Sagrada Congregación de Ritos. En la congregación antepreparatoria de 1762 no se consiguió nada nuevo. Diez años después, en 1772, fray Francisco de San Juan Bautista, también trinitario, introdujo el caso de sor María de Jesús con el de Juan de Palafox. El nuevo postulador pensaba que al hermanar el caso de la monja poblana con el del obispo antijesuita, al parecer más canonizable que ella, se obtendría el éxito gracias al apoyo que le concedería Carlos III. Además se daba a los criollos novohispanos, que seguían insistiendo en tener como los peruanos su santa Rosa y su santo Toribio de Mogrovejo, una muestra de solidaridad no exenta de interés. Pero el intento también falló y la congregación preparatoria de 1775 emitió de nuevo un fallo negativo.[78]

Las monjas de la Concepción de Puebla consideraron que el camino tomado por fray Francisco de San Juan Bautista había sido equivocado, por lo que decidieron quitar el caso a los trinitarios y darlo a Timoteo Martínez de la Riva, quien en 1776 ocupaba el cargo de postulador de la causa.[79] Éste logró por fin en 1783 que Pío VI declarara el grado heroico en el ejercicio de las tres virtudes teologales de sor María de Jesús.[80] En 1785, en una congregación general, se procedió al examen de los milagros, pero sólo serían considerados aquellos que estaban avalados por un dictamen médico. Las nuevas disposiciones de la congregación decían que cuando éstos eran escasos, se debía esperar a que Dios obrara nuevos milagros por intercesión de la sierva de Dios. El embajador Azara pidió al rey que solicitara del papado dispensa en esta materia, y que se aceptaran como válidos aquellos prodigios que narraban sus biógrafos.[81] Al parecer no hubo respuesta. ¿Quizás de nuevo pesaron los escrúpulos de los teólogos sobre algunas de las visiones de sor María? ¿Tal vez influyó la presencia de la nueva piedad ilustrada, revaluadora del erasmismo intimista y contraria a la exterioridad mística contrarreformista y a los excesos ascéticos e insólitas visiones de los santos barrocos? ¿Sería, como asevera el padre Cuevas, un ataque más contra los jesuitas, por ser María de Jesús una de las distinguidas hijas espirituales del padre Godínez?[82]

Durante el siglo XIX hubo cuatro intentos más por proseguir con la causa: Fernando VII trató de ella con el ministro Polier antes de la consumación de la Independencia; tiempo después, en 1834, Antonio López de Santa Anna se interesó por que el proceso de la monja poblana prosiguiera y envió una carta para tal fin a la Santa Sede, muy posiblemente como un intento de atraerse las simpatías del clero descontento por las leyes anticlericales de Gómez Farías.[83]

Entre 1843 y 1853, a instancias del obispo de Puebla, Pablo Vázquez, se realizaron dos exhumaciones con la asistencia de varios médicos y se encontraron los huesos de sor María en estado líquido. El dictamen sobre lo sobrenatural del hecho y una muestra del prodigio fueron enviados a Roma donde, al parecer, no fueron considerados como relevantes.[84]

La última mención de tales trámites aparece en 1865, año en el que el poblano Manuel Zamacona solicitó la reapertura del proceso, acto inmerso, como el del caso de los mártires del Japón, en las luchas entre liberales y

conservadores. Sin embargo, al igual que los otros tres intentos, éste tampoco prosperó. En nuestros días se está intentando reabrir la causa y en algunos diarios han aparecido esquelas que promueven la devoción de esta monja, conocida ya en el siglo XVIII como “el lirio de Puebla”.

RECEPCIÓN, ICONOGRAFÍA Y PRESENCIA LITERARIA

A lo largo del periodo virreinal son muy escasas las referencias sobre la recepción que los hombres y mujeres novohispanos tuvieron de los avatares de la causa de sor María. Sin embargo, por algunos datos sueltos, podemos adivinar que ésta existió, sobre todo entre los poblanos, cuyas expectativas de obtener una santa propia debieron crecer con cada reapertura del proceso. Este optimismo fue sin duda transmitido a todos los viajeros que visitaban Puebla, como lo muestra la mención que hace el capuchino fray Francisco de Ajofrín, quien llegó a la ciudad en 1765 y veneró los sepulcros de fray Sebastián de Aparicio y de sor María de Jesús, a cuyos procesos de beatificación alude.[85]

Otro dato de esta devoción y del seguimiento del proceso son los varios retratos de la monja poblana, en grabados y en lienzos, que existen. En ellos es mostrada en actitudes extáticas, idealizando su imagen dentro de un modelo, como la hagiografía lo había hecho con su vida. Dos de esos cuadros, de mediana factura y pintados sobre tela, se encuentran en el museo de Tepotzotlán y pertenecen al siglo XVIII.[86] En ambos la monja lleva un lirio en la mano derecha y un libro en la izquierda. Esta misma es la iconografía de otra pintura, también de ese periodo, que está en el convento de la Concepción de Puebla. En todas ellas resalta el medallón de la Inmaculada en el pecho.[87] También se hicieron algunos grabados como el del poblano José de Nava fechado en 1754; en él, la monja aparece de pie y, como santa Catarina de Siena, contempla un crucifijo que sostiene en su mano derecha; completan la composición un cilicio, una vela y una calavera, símbolos de su ascetismo, y dos querubines que revolotean sobre ella.[88] Con todo, la iconografía de sor María parece bastante escasa en comparación con otros “prospectos de santos” como Juan de Palafox o Gregorio López.

Las menciones que hacen de la sierva de Dios los autores del XVIII tampoco son muy abundantes. El *Zodiaco mariano*, obra escrita por los jesuitas Francisco de Florencia y Antonio de Oviedo para describir las imágenes milagrosas, habla de la monja a propósito de la virgen del Carmen y de la milagrosa imposición de su advocación a una escultura sin atributos.[89] La narración, de un gran candor, está sacada de la obra de Pardo.

De los escritores poblanos, tan sólo Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, en su *Historia de Puebla*, hace una breve referencia a ella y a la obra de Pardo, aunque, de hecho, lo que le interesan son las noticias que ese autor da sobre el convento de la Concepción y sobre el origen de la imagen de la virgen del Carmen. La mención de María de Jesús en la obra de Veytia es sólo anecdótica, pero importante para rastrear la existencia de un culto privado a su figura en el convento donde vivió. En él, nos cuenta Veytia, se veneraban las tumbas de sor María y de su compañera sor Agustina, y la pila donde la primera fue bautizada; este objeto-reliquia, que se encontraba en la catedral, fue trasladado al templo de la Inmaculada Concepción alrededor de 1775 gracias a los oficios de las monjas, que querían guardar esta presea de su venerable hermana.[90] Después de haber sido una figura afamada en todo el ámbito poblano, la veneración a sor María se convirtió, como en el caso de fray Bartolomé, en un culto privado circunscrito a la comunidad religiosa a la que la monja perteneció. Era de esperarse que tantas dilaciones en el proceso de la sierva de Dios y la frustración continua de las expectativas de los poblanos de obtener su beatificación enfriaran los ánimos y disminuyeran el interés por ella.

Las otras treinta venerables

Tal situación no significó que las vidas de religiosas ejemplares hubieran pasado de moda; innumerables retratos de monjas, muertas y coronadas, y una abundante literatura hagiográfica femenina (treinta textos entre fines del siglo XVII y los primeros años del XIX) son prueba fehaciente del interés que había sobre el tema. De hecho, el modelo hagiográfico femenino alcanzó en Nueva España, durante el Siglo de las Luces, una perfección y

una aceptación como nunca antes había tenido, extendiéndose el fenómeno a otras ciudades, además de las de Puebla y de México.

Así, por ejemplo, entre 1685 y 1689 aparecieron en México dos biografías de la religiosa queretana sor Antonia de San Jacinto, ambas impresas bajo el patrocinio de Juan Cavallero y Ocio, rico clérigo natural de Querétaro y promotor de obras que exaltaban la grandeza de su ciudad, tales como el santuario de Guadalupe.[91] Media centuria después, el cura de Pátzcuaro José Antonio Ponce de León escribía las vidas de Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud y de sor Luisa de Santa Catarina, mujeres que vivieron en la región michoacana y que fueron en ella, y en las ciudades de Pátzcuaro y de Valladolid, objeto de admiración y orgullo.[92]

Los conventos de mujeres no sólo cumplían importantes funciones económicas y sociales como lugares de crédito, consumidores de bienes y servicios, centros educativos y asistenciales y repositorio de mujeres solteras, ya que para los habitantes de las ciudades novohispanas eran sobre todo los depositarios de la santidad, de la protección divina y del bienestar social. Además, entre todos los venerables que florecieron en Nueva España, las monjas, más que ningún otro, llenaban los requisitos necesarios para manifestar el orgullo local urbano: en la mayor parte de los casos estas criollas habían practicado sus virtudes y desarrollado su actividad milagrosa en la ciudad donde nacieron; a diferencia de los frailes y otros regulares, cuyas vidas servían para exaltar instancias más universales como lo eran las órdenes religiosas, las monjas pertenecían a ámbitos más particulares, como los conventos de clausura, enclaves urbanos promovidos por las oligarquías locales.

La vida de sor María de Jesús, y el modelo de santidad que en ella se proponía, cumplían así, con creces, numerosas funciones en los ámbitos urbanos novohispanos: protección, cohesión social, orgullo local e ideal de vida. De todas ellas esta última fue quizás la que más influyó a nivel individual y social: modelar las conductas femeninas para que realizaran, por medio de sus sufrimientos y oraciones, la labor benefactora que les estaba asignada. En esas “Vidas” de religiosas, con su estructura apegada a un modelo fijo y su repetición de un mismo esquema narrativo, quedaron plasmados los límites y los roles que la cultura barroca impuso no sólo a las religiosas sino a todas las mujeres.

En efecto, en las pocas vidas de laicas ejemplares que nos han quedado, entre ellas las de la esclava Catarina de San Juan, las virtudes, visiones y milagros no están muy alejados de los reseñados en las vidas de las monjas. Al fin y al cabo ellas, al vivir en el mundo, estaban en mayores peligros que aquellas que habitaban dentro de los muros protectores de los claustros. Salvo unas pocas excepciones de laicas santas, la mayoría no podía acceder a la perfección, como lo asegura de manera contundente el padre Godínez: "Tristes mujeres, a qué de peligros están expuestas por su poca capacidad, corto entendimiento y grande apetito de honra. Por esto son las más engañadas en la vida espiritual".[93]

La gran proliferación de falsas beatas y de alumbradas en todos los ámbitos del imperio español hacía necesario llevar a cabo una campaña que permitiera desenmascarar a los herejes y engañadores y restablecer los principios de la verdadera espiritualidad. Sus éxtasis públicos, su falta de humildad y de obediencia, sus estigmas fingidos y, sobre todo, su procedencia laica, amenazaban con crear fuertes confusiones entre los fieles sobre las formas de manifestación de lo sagrado en el mundo. La Inquisición perseguía sin tregua a tales embaucadores, entre los que había un elevado porcentaje de mujeres, pero sus pesquisas alcanzaban sólo a unos cuantos y el fenómeno se extendía en forma alarmante. Las vidas de las religiosas santas, más accesibles a los fieles que los tratados de teología mística y más efectivos que los métodos inquisitoriales, eran los mejores medios para mostrar al pueblo cristiano la diferencia entre la verdadera santidad y las imposturas.

La vida intachable de las religiosas haría aparecer a las falsas beatas, a la luz de los textos hagiográficos, como burdas imitaciones. De nuevo aquí el padre Godínez es muy explícito:

> Si estas personas fuesen unas beatas melancólicas que se arroban por las iglesias, si son monjas principiantes de poco entendimiento, que anteponen la obligación a la devoción; si son unos ermitaños desgreñados, idiotas, populares, amigos de corrillos, aplausos, alabanzas y regalos, toda revelación, aunque sea divina y buena, en tales personas es peligrosa, por no ser estilo de Dios elegir tan viles personas para el oficio de secretario de Estado.[94]

Sin duda, para muchos escritores clérigos como Godínez, las vidas de las religiosas y sus visiones eran dignas de darse a conocer, pues a través de

ellas el fiel podía no sólo darse cuenta de los engaños espirituales, sino también aprender virtudes y reforzar su fe en los misterios cristianos ratificados por las visiones. Pero la última palabra sobre lo que esas vidas poseían de valioso, y sobre su ortodoxia o desviación, la tenían los varones eclesiásticos. Eran ellos, y no las religiosas o los laicos, quienes definían, administraban, gobernaban y distribuían lo sagrado. Las mujeres, y sobre todo las religiosas, debían sujetarse en todo a su voluntad; de lo que ellas sentían, veían o pensaban sólo trascendió aquello que tales varones consideraron útil y necesario para la salvación de los fieles. El control eclesiástico sobre la religiosidad femenina había triunfado, limitando y acotando las ricas propuestas feministas del periodo bajomedieval.

Con todo, a pesar de los controles masculinos y de las dificultades que tenía la vida mística para las mujeres (en opinión de los clérigos), sus logros en el camino de la perfección y de la comunicación con el absoluto fueron sin lugar a dudas más espectaculares que los de los varones. Por otro lado, la represión de la mujer por parte de los clérigos, aunque real, sólo nos deja ver una cara del fenómeno. La otra está relacionada con la introducción de temas y de símbolos, de devociones y de prácticas que las mujeres consiguieron imponer al entorno social por medio de sus visiones y de una rica espiritualidad cargada de elementos propiamente femeninos. Las religiosas novohispanas, continuadoras de la tradición medieval, desarrollaron dentro de los muros de sus conventos una vida, unas prácticas y una religiosidad que tuvieron un notable impacto en todos los sectores sociales de Nueva España.

EL OBISPO REFORMADOR

La reforma católica buscó revalorizar la función episcopal dando al obispo un prestigio que había sido fuertemente atacado por la crisis del siglo XV. El Concilio de Trento infundió un nuevo ímpetu a esta autoridad reafirmando su obligación de residencia, insistiendo en la necesidad de una buena administración de la diócesis, subrayando la importancia de la catequesis hacia los fieles, incitando a la formación de un clero más digno y más cultivado. Así debía nacer la figura del obispo tridentino que encarna perfectamente san Carlos Borromeo, el joven y dinámico arzobispo de Milán.

JEAN MICHEL SALLMANN

Padre de los pobres y el último de los siervos de Dios

La gente se arremolinaba alrededor del arzobispo que repartía pan y ropa a los miserables, damnificados por las inundaciones. La figura adusta vestida con una sotana raída sólo dejaba traslucir la dignidad episcopal por un anillo en su dedo anular que los fieles besaban con veneración. El prelado se llamaba Francisco de Aguiar y Seijas y provenía de un ilustre linaje gallego. En 1678 había llegado a Nueva España con el cargo de obispo de Michoacán, y desde 1681 ocupaba la silla arzobispal. En 1692, año de gran carestía a raíz de las inundaciones y de una rebelión popular que destruyó varios edificios de la ciudad de México, Aguiar y Seijas había adquirido una enorme popularidad entre amplios sectores sociales; frente a la cada vez más menguante figura del conde de Galve, a quien se acusaba de colaboración con los comerciantes causantes de la subida de los precios del grano y de la carestía, el prelado aparecía ante los ojos del pueblo como un hombre intachable, como un salvador.

A su muerte, acaecida en 1698, varios sermones fúnebres y una biografía hecha por su amigo y confesor, Joseph de Lezamis, daban cuenta de las virtudes de uno de los prelados más reformadores y de más prolongado gobierno del periodo virreinal. Tres fueron los temas centrales de la vida de Aguiar y Seijas sobre los que se insistió en estos textos apologéticos: su ascetismo, su dadivosidad y su afán reformador. Sobre el primero, el cuerpo del arzobispo, lleno de cilicios, llagas purulentas y hematomas, era una prueba fehaciente de los prolongados ayunos y de las disciplinas que dejaban las paredes de su cuarto salpicadas de sangre. Una cama cuajada de chinches, que vendió momentos antes de morir, quedó como una prueba más de su gran penitencia y de su gusto por las mortificaciones.

Acerca de su dadivosidad se contaban también cosas sorprendentes. Una parte considerable del salario episcopal, la cuarta parte de los diezmos del arzobispado, era entregada por Aguiar a los pobres y a los hospitales, de tal manera que se calculó que el prelado había repartido en los dieciséis

años que ocupó el cargo cerca de dos millones de pesos. Muy a menudo ese dinero, al igual que granos y ropa, eran distribuidos personalmente por él; era común verlo en los hospitales con la cabeza amarrada con un paño roto, como si fuera un pordiosero, dando limosnas y cuidando a los enfermos. Antes de morir repartió todo el grano que había en su casa, incluso la cebada para las mulas de su coche, y mandó que se vendieran todos sus objetos personales, y el dinero se diera a los pobres; aunque de esto bien poco se debió sacar, pues el arzobispo practicaba una austeridad franciscana, como terciario que era.

Pero fue quizás en su labor reformadora de la sociedad en lo que más se distinguió este prelado, modelo de las virtudes moralizantes propias de la Contrarreforma católica. Preocupado por la salud espiritual de todos los fieles de su arzobispado, Aguiar fue uno de los pocos prelados que realizó la visita pastoral de la mayor parte del extenso territorio de la arquidiócesis; en las épocas de secas y durante tres años, recorrió desde el Atlántico hasta el Pacífico administrando la confirmación, predicando la virtud y fustigando el vicio. Esa actitud lo llevó a prohibir las corridas de toros, los palenques de gallos y algunas obras teatrales, a cerrar varias “guanajas” o teatros clandestinos y a quemar los libros de comedias. Para reforzar la reforma moral de la sociedad, que debía estar basada en una sólida educación cristiana, fundó numerosas escuelas catequísticas para niños, así como el largamente pospuesto seminario conciliar, pilar para la buena preparación del clero.

A la par, el arzobispo dirigía sus esfuerzos reformadores hacia las mujeres laicas y religiosas; tenerlas encerradas parecía ser una de sus más constantes obsesiones. Una misoginia patológica lo llevó a colaborar en la fundación de recogimientos y de un hospital para mujeres dementes. Asimismo se entregó a una continua actividad reformadora de los conventos femeninos, algunos de los cuales vivían un relajado incumplimiento de las reglas monásticas. Sor Juana Inés de la Cruz y otras monjas fueron algunas de las víctimas de estas obsesiones.[1]

Su vida ejemplar llevó al arzobispo Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta a iniciar en 1739 las informaciones sobre sus actividades, milagros y virtudes para solicitar a la Santa Sede su beatificación.[2] Sin embargo, no fue este hombre el modelo del obispo ejemplar que se requería

para ser promovido a los altares. Tal lugar estaba reservado para un siervo de Dios, antecesor suyo en la sede archiepiscopal y que ocupó también el gobierno virreinal y los obispados de Puebla y de Osma, y cuya causa de beatificación llegó muy lejos en la curia romana: Juan de Palafox y Mendoza.

Espejo de príncipes de la Iglesia

Don Juan llenaba con creces uno de los modelos de "santo" de mayor antigüedad y tradición en el cristianismo. Se le podía comparar, por ejemplo, a los grandes obispos-teólogos de los siglos IV y V, cuyo paradigma era san Juan Crisóstomo. Su actitud moralizadora de la sociedad con la pretensión de que el teatro y el hipódromo desaparecieran, su caridad para con los pobres, su gran producción literaria y su mismo exilio, por razones políticas, de la capital del imperio, todo era propicio para comparar al obispo de Puebla con el de Constantinopla.

Pero sobre todo, Palafox respondía a la perfección al esquema del obispo que proponía la Contrarreforma. Santo Tomás de Villanueva, el gran limosnero, y san Carlos Borromeo, el reformador milanés, eran los paradigmas de una autoridad que debía distinguirse por su carácter sacramental y pastoral. La reforma católica insistió en la dedicación del obispo al cuidado de las almas encargadas a él (catequesis, liturgia, predicación y *praxis* sacramental), a la defensa de la ortodoxia y a la reforma del clero. El *magisterium*, palabra que resumía su actividad, era la síntesis de lo que se esperaba de un prelado que no era sólo un héroe popular sino, sobre todo, un paradigma, con fuertes tintes políticos, promovido por las jerarquías eclesiásticas y civiles y por las monarquías.

En efecto, el poder del obispo de la edad moderna era ambiguo, se movía entre lo profano y lo sagrado; por ello en ocasiones el cargo podía llevar a la corrupción y a la perdición, pero si se le utilizaba como era debido, era un medio para alcanzar la salvación. La posesión del poder era una oportunidad inestimable para practicar la humildad, exigir obediencia y mantenerse como el menor de los hermanos. Los obispos que habían conservado como meta suprema el cuidado de las almas, a pesar de las

tentaciones mundanas, fueron para sus sucesores una imagen de santidad de la Iglesia militante, un espejo de príncipes.

Para España y su imperio, este modelo era además un paradigma que sacralizaba la autoridad y el poder temporal y justificaba la obediencia de los súbditos a sus gobernantes, eclesiásticos o civiles; el Regio Patronato convertía al obispo en funcionario del Estado tanto como de la Iglesia.

> El rango social y económico de los altos dignatarios del clero era elevadísimo; la naturaleza espiritual de su actividad, la cuantía de sus ingresos y las funciones públicas que en ellos se delegan con frecuencia, elevaban al máximo sus prerrogativas y prestigio; obispos y arzobispos fueron titulares hasta de virreinatos, bien interinamente o bien en propiedad.[3]

No es gratuito que la hagiografía episcopal y la promoción del proceso de beatificación de Juan de Palafox sean actividades organizadas desde España y por peninsulares, dado el carácter oficial de la causa.

La construcción de una biografía

En efecto, la mayor parte de las biografías del obispo poblano fueron obra de autores europeos e impresas en el viejo continente. El primero en dar noticia sobre el prelado fue Gil González Dávila en el volumen uno de su *Teatro eclesiástico* impreso en 1649, cuando Palafox acababa de ser llamado a España y aún no era promovido al obispado de Osma. En una breve biografía de cuatro páginas se nos muestra a un obispo reformador, escritor, gobernante y fundador de varios templos, conventos e instituciones. El biografiado está vivo aún y no es posible hablar de santidad, pero el texto es sumamente elogioso.[4]

La segunda *Vida* de Palafox de que se tiene noticia fue obra de fray Gregorio Argáiz, el polígrafo benedictino ya mencionado como autor de una vida de Gregorio López, y que conoció a don Juan en Osma, en los últimos años de su vida. Este texto, que permaneció inédito, habla también de él en forma elogiosa, como un dechado de virtudes episcopales, pero sin proclamar aún su santidad.[5] De hecho no fue hasta la tercera biografía, escrita por Antonio González de Rosende, que se puede hablar de una obra de carácter hagiográfico. Además, ésta fue la *Vida* de Palafox más leída y

difundida, pues recibió tres ediciones en Madrid y sirvió de base para numerosas versiones en francés y en italiano.[6]

Antonio González Rosende era profesor de teología de la Universidad de Alcalá, provincial de los clérigos regulares, calificador de la Suprema y General Inquisición, examinador general del arzobispado de Toledo y predicador de la corte madrileña.[7] Publicó, junto con la biografía palafoxiana, *Disputationes teologicae de justitia originali* (Lyon, 1677) en defensa de Jansenio, obra de la que sólo salió el primer volumen de los tres proyectados, pues la Inquisición la consideró contraria a los dictámenes papales contra el jansenismo. Esto llevó a algunos investigadores actuales a considerar a Rosende como un pensador jansenista, dado su antijesuitismo y su defensa de Jansenio. Para otros, en cambio, esa tendencia no tuvo adeptos en España, por lo que ven en él tan sólo a un simpatizante y no a un jansenista doctrinal.[8]

Dejando de lado estas polémicas, no cabe duda que Rosende admiró a Palafox, a quien conoció en Osma, por su obra y por su labor episcopal, pero mayormente por la hostilidad del obispo hacia los jesuitas; por ello, recién muerto el prelado, el clérigo empezó su biografía con el apoyo del entonces cardenal de Toledo Baltasar de Moscoso y Sandoval, gran admirador del difunto; la labor le llevó diez años. Palafox había dejado una autobiografía escrita por mandato de sus confesores, pero pidió que se guardara en el convento de los carmelitas de Madrid y que no se publicara hasta después de veinte años de su muerte. Por ello, González Rosende tuvo que hacer uso de otras fuentes, como la información oral obtenida de los confesores y de los criados del obispo y los datos sacados de algunos papeles que se hallaron entre sus escritos.[9] Es seguro que también usó la obra de Argáiz, aunque no la cita explícitamente, y los datos de Gil González Dávila. Con estos testimonios el autor teje una trama que deja traslucir su posición radical alrededor de un tema polémico.

Esta actitud se puede observar desde el título mismo de su introducción: “Razón de lo que se escribe para los que leyesen…” A lo largo de varias páginas, el autor da a entender que Palafox tiene, aún después de muerto, muchos enemigos que lo consideran embustero y falso, pero que también hay muchos que lo veneran, “los que desapasionados juzgaren que la perfección no es demérito ni culpa”. La finalidad de su obra

será, por tanto, reivindicar una fama, "el más libre juez de todas las acciones humanas", desenmascarando de paso a los culpables de las calumnias. Palafox no hizo otra cosa sino defender y proteger a su amada Raquel, como gustaba llamar a la diócesis poblana, y la misión de su biógrafo debía ser conservar para la posteridad sus méritos y alabanzas y la gloria de sus acciones, que llenarían "cuantas planas en blanco pueden dejar las crónicas de los siglos y los anales de los tiempos".[10]

Sin embargo, junto con ese carácter apologético y polemista, el predicador cortesano manifiesta una actitud de súbdito leal interesado en aconsejar a la monarquía en su difícil labor de gobierno. La dedicatoria a la reina Mariana, viuda regente, señala que en este texto, como en los medievales "espejos de príncipes", su hijo Carlos tendrá un libro "donde pueda empezar a leer para elegir prelados y ministros consumados, que son los nervios del cuerpo político de las monarquías, pues para todo encontrará luces en la vida de un ministro y prelado que fue únicamente hechura de los aciertos de su gloriosísimo padre".[11] Tal dedicatoria no era un mero recurso retórico, Rosende sabía la importancia de obtener el apoyo de los reyes para la labor reivindicadora que se proponía llevar a cabo. Además, el autor colocaba la polémica en el terreno de la política. Palafox se convertía así en una bandera en la defensa de los derechos del Regio Patronato y de la figura del obispo como funcionario del Estado.

Una vez concluidos prólogos, protestas, dedicatorias y aprobaciones, se inicia la obra distribuida en cuatro libros separados, dentro de una impecable estructura lógica, en dos temáticas: los hechos de "la vida", desde su nacimiento hasta su muerte (libros I y II), y la descripción de sus virtudes (libros III y IV). A todo lo largo de la obra, el biografiado se nos muestra como un héroe y como un elegido.

PALAFOX, EL MOISÉS DEL NUEVO ISRAEL

Esto se puede notar desde los primeros dos libros, en los que una cronología rigurosa lleva al lector a través de una vida dirigida por la Providencia. Nacido en 1600 en Fitero (Navarra) como fruto de los amores ilícitos entre el marqués de Ariza y una dama noble, Juan fue abandonado por su madre, quien, para lavar su mancha, lo mandó arrojar a la corriente de un río; un

guardia mayor descubrió el intento y salvó al pequeño que, como otro Moisés, fue rescatado de las aguas. La anécdota sirve al autor para elaborar un paralelismo entre ambas figuras, caudillos y capitanes "de la libertad y quietud de su oprimido y tiranizado pueblo… siendo los mismos puestos y casi con los mismos títulos [que Moisés] los que había de llenar con la capacidad y el talento el recién nacido Juan".[12]

Providencial también fue el encuentro con su padre el marqués cuando tenía diez años, de donde nació su dirección hacia los estudios, al igual que muchos otros bastardos de la aristocracia; su gran capacidad y su inteligencia lo hicieron destacar como universitario en Alcalá, Huesca y Salamanca y, a la muerte de su padre, como tutor de su hermano menor y como administrador del marquesado. Sus dotes intelectuales, junto con la prosapia de su linaje, lo introdujeron en la corte de Felipe IV, quien lo nombró fiscal del Consejo de Guerra en 1626, cargo del que fue relevado en 1629 al ser ordenado sacerdote. Sus cualidades y un doctorado en derecho canónico lo llevaron a ocupar entonces la fiscalía del Consejo de Indias. Este último cargo es visto como una premonición de la Providencia que lo estaba encauzando hacia América.

Una serie de hechos narrados en el capítulo III, "peligros de los que le libró Dios", nos remiten de nuevo a la idea de un ser elegido. Estuvo a punto de ahogarse, de despeñarse y de morir en una emboscada, pero sobre todo de perderse en la concupiscencia de la carne; pero el joven estaba destinado por Dios para grandes proezas. Así, a los veintiocho años Juan fue tocado por la mano divina a raíz de la enfermedad de una hermana suya y de las muertes de un orador sagrado y de un gran señor. Tal conversión no podía ser comparada más que con la de san Agustín o la de san Pablo, quien, como Palafox, escribió también cartas pastorales y fue un gran predicador.

Diez años se ocupó Palafox de los asuntos de Indias en el Consejo; el último de ellos realizó un viaje por la Europa central y oriental como acompañante de la emperatriz María, hermana del rey. De tal periplo sólo se resaltan dos hechos: la visita al santuario de Loreto y el rescate de una imagen de Cristo de las ruinas de una iglesia destruida por los luteranos. Su atinada actuación en ese viaje llevó al rey, movido también aquí por la Providencia, a nombrar a Palafox para la sede vacante del obispado de

Puebla en 1639. Fue hasta entonces que su vocación de Moisés, de líder del pueblo de Dios, se puso a prueba.

SORTEANDO POLÉMICAS, QUEBRANDO LANZAS

González se ocupa de la estancia de su biografiado en esta su primera sede a lo largo de siete capítulos (del XI al XVII), que abarcan los años entre 1641 y 1649. Ahí se menciona que tuvo conflictos a raíz de los muchos cargos que ocupó pues, además de obispo de Puebla, fue virrey, arzobispo de México y visitador durante tres periodos virreinales. Sin embargo, el autor no se mete a narrar con detalles tales conflictos y sus referencias caen en vagas generalizaciones. Esto es explicable ya que los hechos que pretende narrar son los de una existencia santa, es decir, aquellos edificantes. "La vida de cada uno —remarca Rosende— son sus acciones, por ello no se ha pretendido en particular lastimar a ninguno ni ofender con la más leve intención, y así, refiriendo solamente lo que importa, lo que puede señalar y doler estudiosamente se calla."[13] A la larga, tan sólo se busca dar consejos de buen gobierno y mostrar las dificultades a las que se enfrentan quienes buscan la justicia y el remedio de los males de la república.

A pesar de esta aparente asepsia, la polémica campea a todo lo largo de la obra, convertida en una defensa apologética contra los ataques de los enemigos del obispo. Ese aspecto polémico se ve al tratar el tema de los escudos de la catedral de Puebla, que según algunos representaban las armas de la casa de Ariza, hecho por el que Palafox fue acusado de buscar la propia gloria. El mismo carácter controversial se puede notar al hablar del juicio de residencia, donde González ataca, por vez primera y abiertamente, a los jesuitas por haber difamado a Palafox. Con todo, tales calumnias no pudieron con este hombre protegido de Dios y abogado de la verdad, cuya inocencia se mostró de manera fehaciente en ese juicio; ahí quedó demostrada la maledicencia de sus enemigos que lo acusaban de tener "alborotadas las Indias".[14]

Contra tales acusaciones, el autor expone las obras de su biografiado, salidas a la luz a raíz del juicio: libró al país de los corsarios, curó las enfermedades del cuerpo político, "aumentó la Real hacienda… favoreció y amparó a los pobres indios… conservó en su debida autoridad los ministros

reales… atendió y puso calor para que la visita y decisión de los pleitos no se retardase".[15] Las muestras de dolor que dieron los habitantes de Nueva España, sobre todo los indios, sus protegidos, cuando el insigne prelado regresó a Europa, son prueba también del buen concepto que se tenía de su actuación y de sus bondades. El prelado gobernador manejó con inusual destreza báculo, pluma, bastón y espada. La declaración del Consejo sobre su buena administración no fue otra cosa sino una "victoria de la inocencia".

La polémica, que cierra el libro primero, es retomada al final de la obra, a lo largo de todo el libro cuarto. En él se pretenden tratar las virtudes políticas, pero los títulos de los capítulos nos hablan de conflictos, de controversias, de disputas, de altercados: cómo le fue previniendo Dios para las persecuciones y trabajos que sufrió (I); del decoro y defensa de la dignidad episcopal (III); de los trabajos que se le recrecieron por la defensa de esta jurisdicción (IV); de las mortificaciones que le sobrevinieron de las Indias (IX); de otras calumnias que se sembraron contra él en la corte (X); del valor con que atendió a la inmunidad eclesiástica (XII).

En todo este libro el obispo se nos presenta como una víctima de la maldad y de la envidia "que como los ojos enfermos no tolera el brillo del sol".[16] Los virreyes que lo enfrentaron lo hicieron porque quiso acabar con la corrupción y defender los bienes y privilegios de la Iglesia contra los abusos del poder civil. Las órdenes mendicantes, a quienes les secularizó legítimamente sus parroquias, sólo defendían sus intereses temporales y no los espirituales. Los jesuitas, con su negativa a pagar los diezmos al obispado y con su oposición a presentar sus licencias para confesar y predicar, atacaban no sólo a la persona, sino a la dignidad y jurisdicción episcopales. Tal actuación constituía una grave falta, pues los obispos eran los sucesores legítimos de los apóstoles y cuestionar su autoridad era contravenir los divinos designios. Palafox aparece siempre como un fiel vasallo del rey y obedientísimo de sus designios y órdenes; y esto a pesar de que "el corazón mismo de la monarquía estaba atacada de mortal dolencia".[17] En muchos momentos del texto podemos leer entre líneas la posición de un hombre que está en contra de las veleidades de los validos.

Frente a esos ataques, Palafox se mostró siempre como un buen pastor que protegía a su rebaño de las agresiones de los lobos y defendía la dignidad episcopal contra quienes querían usurparla. Cada calumnia es refutada por el autor con un cúmulo de argumentos y de cartas, a menudo citadas textualmente, y con las pruebas irrefutables de que la verdad divina estaba con él: los milagros.

A raíz de su conflicto con los jesuitas, Palafox había decidido ocultarse para evitar más escándalos y retirarse a la hacienda de don José de Salas llamada San José de Chiapa. En el camino, él y sus acompañantes se vieron forzados a vadear una laguna en donde se les cayó una alfarda con varios papeles importantes. Cuando salieron del percance dos hechos insólitos habían acontecido: el obispo estaba tan seco como había entrado y de los documentos rescatados del agua, sólo aquellos tocantes al obispado se encontraban en perfecto estado; el milagro era una prueba clara del apoyo divino a la dignidad del obispo perseguido. Poco después, Palafox se vio librado de la picadura de una víbora, "respetando su ponzoña a un sujeto consagrado y señalado de la mano de Dios".[18] El navío donde iban a España los procesos fulminados contra él por sus enemigos fue abatido por rayos y tormentas y hasta el estandarte real se quemó "en desagravio de la dignidad ultrajada"; la ira divina no paró hasta que no fueron arrojadas por la borda tales infamias. Los milagrosos "hologramas" de su figura que se aparecieron en las vidrieras que guardaban las custodias en las catedrales de Puebla y de Osma mostraban, sin lugar a dudas, su entrega incondicional a las sedes que ocupó. Su mismo cadáver incorrupto daba testimonio de esa dignidad; cuando se le levantaba el brazo, éste se sostenía enhiesto, señal de que era invencible y "de que nunca pudo tocarle la pasión ni la lisonja en la defensa de los términos de la inmunidad eclesiástica y decoro de la jerarquía y dignidad episcopal".[19] Todos los trabajos y contrariedades que sufrió fueron anunciados por las milagrosas premoniciones de tres personas santas: sor María de Jesús, el jesuita Miguel Godínez y el obispo Mañozca.

A pesar de esas menciones, la obra de González Rosende es bastante parca en la descripción de prodigios. Es claro que la principal motivación del autor para escribir es la edificación moral; dejar constancia de sus

virtudes para que no se pierda la memoria de ellas, “para aliento de muchos pecadores y enseñanza de muchos prelados”. La promoción para la beatificación pasaba así a un segundo término, pues aún no era tiempo de tratar esas cosas, dados los límites impuestos por Urbano VIII.

Esta actitud nos explica por qué los milagros ocupan tan poco espacio en el texto y en cambio la mitad del libro está dedicada a describir las virtudes. En efecto, a partir del libro II, que narra su estancia en Osma, y todo el libro III, la obra de González Rosende deja de ser la biografía de un héroe de corte renacentista para convertirse en un tratado hagiográfico. De todas las virtudes, las que más se destacan son las cardinales, las propias de un gobernante, aquellas que el cristianismo heredó del mundo clásico: prudencia, justicia, fortaleza y templanza. El tema le sirve para introducir en el capítulo sobre “el acierto y discreción de su ministerio espiritual” la discusión sobre la comunión frecuente; sobre el tema, González Rosende se muestra más inclinado por la opinión jansenista contraria a esa práctica extendida por los jesuitas.

A las virtudes del buen gobierno siguen esos pilares exaltados por la hagiografía episcopal que son la humildad y la caridad. La primera, relacionada con el desapego de los bienes y vanidades del mundo, lo llevó a manifestar su indignidad al enterarse de los retratos que circulaban de él y que ponían, por malicia o por sencillez ignorante, “visos o asomos de resplandores en ellos”.[20] Fue también la humildad la que lo movió a aceptar la diócesis de Osma, que sus deudos consideraban más como castigo que como premio por ser pobre y de aquellas que se daban de ordinario a quienes empezaban su carrera. Además, “nunca hizo vanidad de su nobleza ni ostentación de su linaje”.[21] También por humildad el obispo sufrió con paciencia las adversidades y muchas contradicciones, pues “la mejor senda para el cielo es la de las tribulaciones”. Esta virtud estaba muy relacionada con el desprecio y desestimación que tenía de sí mismo y la alegría con que recibía el desprecio de los demás, aunque aclara que esto sucedía sólo cuando “éste tocaba a la persona, no a la dignidad”.[22]

En cuanto a la caridad bastan sus obras para dejarla de manifiesto: los gastos que hizo para terminar la catedral de Puebla y el seminario conciliar y su ayuda para fundar o reedificar colegios, hospitales, iglesias y santuarios; sus prolongadas visitas pastorales; su devoción a las almas del

purgatorio, y su extrema dadivosidad con los pobres, “la familia más numerosa y socorrida de un obispo”. A su regreso a España tuvo que pedir dinero prestado, cosa asombrosa en una época en la que muchos consideraban como una afrenta para su honra no volver de las Indias cargados de plata.

Un segundo grupo de virtudes está relacionado con la vida monástica, claro ataque contra aquellos que lo consideraban enemigo de los religiosos. Tres capítulos de su estancia en Osma tratan de la austeridad de su vida y de su imitación de los frailes. Su casa parecía un convento con comidas en común, en silencio y con lecturas. El obispo cumplía celosamente con los votos monásticos: su pobreza se manifestaba en el viajar, en el vestir y en el comer; su castidad en que “nunca vio a mujer a la cara ni se vio a sí mismo desnudo”; su obediencia en la sumisión a los dictámenes de sus confesores y padres espirituales. Tampoco puede faltar el tema de la oración, de las devociones y de las mortificaciones, que lo llevaban a menudo a retirarse a los conventos. Palafox se nos muestra en todo como un místico, imitador de santa Teresa. La conclusión se hace explícita: “No ha habido sujeto más estimador y amante de las religiones y religiosos, porque con ellos era su ordinaria comunicación y trato”.[23]

Su muerte acaecida en 1659, de la que se ocupan los últimos capítulos del libro II, es también tema de un tratado edificante sobre las virtudes cristianas. En ella no faltan las luchas contra las fuerzas del mal, la paciencia y la aceptación de la voluntad divina y un final apacible: “la suya pareció más sueño que muerte”. Los médicos no daban con la razón de la enfermedad y publicaron que “era dolencia no natural sino oculta y muy correspondiente a la vida extraordinaria del sujeto que la padecía”.[24] Hasta su cadáver, incorrupto después de varios años de enterrado, es muestra de la virtud y santidad que guió siempre su vida.

Entre santo cristiano y héroe clásico

Junto a esta posición edificante, típica de la hagiografía cristiana medieval, podemos vislumbrar la actitud más pagano-renacentista de conservar la fama en la memoria de los hombres. Éste es, por ejemplo, el interés que lo mueve a publicar el grabado de una medalla emblemática que el mismo

Rosende mandó elaborar y que, como las de la Antigüedad, sirviera para exaltar las obras de este hombre prominente. La imagen, característica de la cultura barroca, presenta una superposición de registros y de símbolos, tan complicada que el autor se ve en la necesidad de dedicar parte de su texto para explicarla.

En el centro de la composición está el retrato de Palafox coronado de laurel, como los vencedores, y rodeado de hojas de palma y de ciprés, símbolos del triunfo y de la sabiduría. Varios objetos representan sus virtudes y cualidades: unas llaves y el báculo pastoral son la autoridad pontificia a la que representó; una espada, la defensa que hizo de la autoridad episcopal; una pluma simboliza su don para escribir y un corazón con alas el amor divino; unos rayos, el celo de justicia que se manifestó en las censuras eclesiásticas que fulminó contra los que se opusieron a su jurisdicción. Un clarín cruzado por dos huesos es la fama verdadera que, de los hombres ilustres, no se conoce sino después de muertos. El bastón y el timón muestran los puestos seculares que ocupó. A sus pies varios objetos, una calavera con mitra, una corona y un capelo simbolizan la vanidad del poder; un rosario, la cruz y el flagelo, el ascetismo y la disciplina. Arriba de él un espejo con una calavera recuerda la anécdota de la pintura que le presentaron de su efigie, la que mandó cambiar por un rostro descarnado. Abajo dos textos dan la enseñanza moral del emblema. Uno dice: *Vita fugata imago mortis* (la vida es una imagen barnizada de la muerte); el otro en forma de tetragrámaton: Laeta V IX it ViVit VIVet (lo único que permanece es la virtud) y que se lee como dos fechas claves para la vida del prelado: LIX = 59 años que vivió y VVVVVIII = 28 años a los que Dios lo convirtió.

La imagen difunde la fama y la memoria y por ello Rosende insiste tanto en ese tema a lo largo del texto. A pesar de que no está de acuerdo con el culto que se le rinde, parece que se regodea al mencionarlo: “con los retratos de este prelado, en tan numerosa copia, se consolaban en las Indias los que le tenían en sus casas”.[25] La obra misma termina con un retrato hablado del hagiografiado donde describe su porte y los rasgos morales que se manifiestan a través de su imagen física.

La actuación política del obispo es otro tema que se presta a las mil maravillas para resaltar la necesidad de su permanecía en la memoria de los

hombres. Todos sus sucesores, obispos y virreyes hoy disfrutan “de la paz que él plantó”.[26] “Por estos pasos… ha caminado nuestro héroe a introducirse en el templo de la inmortalidad.”[27]

Esta misma idea de fama es la que produce el último capítulo del Libro IV, dedicado a recopilar los elogios con que celebraron los méritos de Palafox diferentes plumas, en vida y después de su muerte. Encabezan la lista los obispos y dignidades que lo conocieron, entre ellos Juan Sanz de Mañozca, obispo de Santiago de Cuba, que dijo de él: “lo veo muy arriba con gloria de santo prelado”. Le siguen sus criados y deudos, como Pedro García Ferrer, clérigo arquitecto que hizo los trazos de la catedral de Puebla, miembro de su séquito y su limosnero, que conoció a Palafox desde 1633 y lo considera ya en el cielo.

Pero el mayor interés recae de nuevo en mostrar lo mucho que lo estimaron los religiosos. Ocupan el primer lugar los carmelitas, los promotores más fieles del culto. Palafox había publicado el epistolario de santa Teresa comentado por él mismo; la santa de Ávila y san Juan de la Cruz tuvieron un importante papel en su conversión; su madre y dos hermanas profesaron en esa orden; los carmelitas fueron su único apoyo en la persecución que los jesuitas desataron contra él y sufrieron la misma suerte por ser sus espías, correos y agentes. Por todo esto y por el gran amor que le tuvo, el Carmelo lo veneraba entre sus obispos más insignes.

Con el fin de desmentir las calumnias de que el obispo era enemigo de los regulares, Rosende aporta una nutrida lista de nombres de religiosos de todos los institutos que alabaron al prelado en censuras, epístolas dedicatorias y aprobaciones a las ediciones que en vida y después de muerto se hicieron de sus obras. El biógrafo remarca en esta lista la presencia de los jesuitas, a quienes Palafox elogió por su celo apostólico e invitó a colaborar en las misiones populares de su diócesis de Osma. Al hablar de la defensa de la dignidad episcopal, el autor cita a Francisco Xavier, quien recomendaba a sus misioneros la obediencia a los prelados.

El Palafox mítico; entre jansenistas y jesuitas

A pesar de esta insistencia en la admiración mutua que sentían Palafox y los jesuitas, los mismos hechos narrados en la obra de Rosende entraron de

lleno a formar parte de una de las polémicas más controvertidas del siglo XVII: la cuestión jansenista. La figura del obispo poblano, a los pocos años de su deceso, se convertiría en la piedra de toque del conflicto.

El tema central de la pugna entre jansenistas y jesuitas era el problema teológico sobre la adecuación entre el libre albedrío y la gracia divina, asunto que ya había enfrentado desde el siglo XVI a protestantes y católicos. Los seguidores de Cornelius Jansenius, maestro de la universidad de Lovaina, sostenían que el hombre había perdido con el pecado original la libertad intrínseca y, en consecuencia, necesitaba de la gracia eficaz para realizar cualquier acto bueno. Toda la cooperación humana en el asunto de la salvación se reducía a la aceptación de ser un instrumento de la gracia divina. Tal negación de la plena libertad traía consigo el determinismo. A pesar del éxito que alcanzaron las tesis de Jansenius y de su aceptación en algunos círculos universitarios como el de Lovaina, su obra, el *Augustinus*, fue condenada por varias bulas papales, desde la *In eminenti* de Urbano VIII en 1643, hasta la *Unigenitus* de Clemente XI en 1713.[28]

En el extremo opuesto estaba la posición de algunos jesuitas que seguían las doctrinas de Luis de Molina. Este autor, influido por el humanismo renacentista y por su visión optimista del mundo, consideraba que el pecado original no había modificado fundamentalmente la naturaleza del hombre, quien había conservado su capacidad de elección entre el bien y el mal. Como la naturaleza no estaba totalmente corrompida, la única exigencia que se hacía al cristiano era que cumpliera con los preceptos del decálogo y que colaborara con la gracia divina, la cual se daba a todos por igual.[29] Con una profusa casuística, esta doctrina desarrolló un concepto de pecado en abstracto, “que fue haciendo desaparecer cada vez más de la conciencia religiosa la intuición del pecador”.[30]

Los jansenistas tacharon de laxismo al molinismo, por el relativismo con el que trataba los pecados. Por su parte, la Compañía de Jesús se convirtió en la defensora más radical de la posición de la Iglesia frente a las tesis de Jansenius y en la principal detractora de sus doctrinas y seguidores. Entre estos dos fuegos se interpuso la figura de Palafox, hecha pública gracias a la obra de González Rosende. Muchos jansenistas sacarían de ella argumentos para sus ataques contra los jesuitas y convertirían al obispo de Puebla en su bandera. Como respuesta, los miembros de la Compañía

buscaron todos los testimonios que pudieran ser de utilidad para desprestigiar al obispo.[31]

La primera llamada de atención se dio en 1658, en vida de Palafox, cuando el teólogo de la Sorbona Ignace de Saint-Amour publicó en francés una carta que don Juan escribió a Inocencio X el 8 de enero de 1649, conocida como la "tercera inocenciana". En ella el prelado resumía su enfrentamiento con los jesuitas, los acusaba de confesar sacrílegamente, de no hacer penitencia, de permitir a los gentiles que evangelizaban el seguir sus prácticas idolátricas, de haber sobornado al virrey, de profanar las iglesias, de intentar matarlo, etcétera. Al final sugería al papa que sus constituciones fueran cambiadas y que de no hacerlo la Compañía debía ser suprimida. Esta carta fue uno de los documentos centrales que avivaron la polémica alrededor de la controvertida figura del prelado.

Ciertamente entre los jesuitas había quienes simpatizaban con Palafox e incluso prologaban sus obras, como lo hicieron los padres Antonio de Vieyra, Juan Velázquez y Andrés de Valencia; el mismo obispo había dado públicas muestras de respeto por la Compañía, a tal grado que "creyó tan santas sus constituciones que copiaba textos de ellas en sus cartas… y murió casi terciario de los jesuitas, según el gran amor que les profesaba".[32] En 1688 Pierre Champion, un jesuita del colegio de Rennes, inició la edición de una *Vida* de Palafox, muy elogiosa en cuanto a la obra del prelado; el texto expresaba que la persecución contra el obispo había sido consecuencia de su celo por la justicia y por la disciplina eclesiástica y atacaba el proceder de los jesuitas poblanos. De la obra de Champion sólo se editaron unas cuantas páginas y el resto quedó inédito.[33] La razón es obvia: una gran parte de los miembros de la orden consideraban al prelado como uno de sus más odiados enemigos, lo llamaban *Flagellum jesuitarum* y promovían campañas de desprestigio contra él.

Todavía en vida, el obispo había sentido en carne propia esos ataques, aparecidos en forma de libelos y sátiras, y este género literario siguió funcionando como un arma de los jesuitas contra la causa de Palafox por más de ciento cincuenta años.[34] Unos no le perdonaban su actuación en el asunto de los diezmos y de la predicación; otros, como Michel Le Tellier S. J., consejero y confesor de Luis XIV y antijansenista furibundo, lo acusaban de haber propiciado los ataques que se hicieron contra la Compañía a raíz

de los ritos chinos y malabares.[35] Palafox, en apoyo de dominicos y franciscanos, se había unido a la acusación de que los jesuitas ocultaban a sus neófitos los misterios de la cruz y toleraban el culto a los antepasados, la asistencia a los templos paganos y la realización de algunos de sus ritos.[36]

Pero fue sin duda la aparición de las *Confesiones* o *Vida interior*, obra póstuma y testamento espiritual de Palafox, lo que desató las mayores polémicas. El texto, que había permanecido inédito por voluntad de su autor y que recibió seis ediciones entre 1681 y 1729,[37] ratificaba la posición del obispo en el caso de los jesuitas y aseguraba haber procedido siempre con rectitud de intención; en él, don Juan insistía en que su conducta estuvo guiada por el justo fin de defender la dignidad episcopal y había sido aprobada por el rey y por el pontífice.[38]

A raíz de la aparición de esta autobiografía, la Compañía de Jesús, representada por el padre Paulo Segneri, emitió una censura sobre la obra, tachándola de "artificiosa en la forma y llena de vanidad en el fondo". El general de los carmelitas, fray Juan de Llanes Campomanes de la Anunciación, tomó su defensa en 1693 en una obra titulada *La inocencia vindicada*, en la que dice que el texto palafoxiano es tan santo que "muchísimas comunidades religiosas lo han leído para edificación común en sus refectorios".[39] Los padres Matías Marín y José Antonio Butrón se encargaron de dar respuesta a esa defensa, y uno en serio y el otro en sátira, criticaron acremente a su autor. Una vieja polémica entre carmelitas y jesuitas debió incrementar también el fuego de estas disputas palafoxianas.[40]

La aparición de la *Vida interior* de Palafox fue al parecer también el detonante para que el padre Francisco Rivera emitiera un libelo contra el difunto prelado. Este jesuita, después de hacer un resumen de la actuación de Palafox en México y de denunciarlo como sedicioso y corrupto, lo acusaba de cartearse con los principales corifeos del jansenismo, Arnauld y Le Roy.[41] A partir de aquí, éste será uno de los argumentos más utilizados por los jesuitas en sus ataques a la memoria del obispo.

Los jansenistas, por su parte, se encargaron de avivar aún más esa polémica convirtiendo a Palafox en un simpatizante de sus doctrinas. En 1690 apareció el cuarto volumen de la obra de Antoine Arnauld, *Moral*

práctica de los jesuitas (el primero había salido a la luz desde 1643). En ella, junto con los calificativos de idólatras y de sacrílegos que les lanzaba, el autor publicaba la tan controvertida carta inocenciana y una *Histoire de Dom Jean de Palafox, evêque d'Angelopolis et depuis d'Osma, et des differences qu'il a eus avec les pp. jesuittes*. Esta última biografía copiaba largos párrafos de las obras de Pierre Champion y de Antonio González Rosende, con nuevos datos que el autor francés había averiguado con el entonces arzobispo de Sevilla, Jaime de Palafox, sobrino del venerable.

En su obra, Arnauld menciona que don Juan había utilizado la *Oración para pedir a Dios la gracia de una verdadera y perfecta conversión* de Guillaume Le Roy, para escribir su famosa *Pastoral* sobre la gracia.[42] Para hacer tal aseveración, que tendrá profundas consecuencias, el jansenista se basaba en una frase de la *Pastoral* en la que el obispo expresaba: "Moviónos a escribir este discurso, el haber llegado a nuestras manos cierta oración de un varón espiritual que miraba el mismo intento…"[43] Con esta mención, Arnauld hacía a Palafox un simpatizante de la causa jansenista, lo convertía en bandera de su lucha contra la Compañía y abría con ello un filón que los jesuitas supieron utilizar muy bien.

En 1698 toda la oposición de la Compañía se concretó en una carta que su general, el padre Tirso González, envió al rey y a los obispos españoles. Para ganarse a la monarquía, el superior mencionaba el memorial contra una disposición de gobierno que tocaba a la inmunidad eclesiástica, que Palafox había escrito a Felipe IV cuando era obispo de Osma. Después, enarbolando la "inocenciana" y citando algunos de sus párrafos, el padre Tirso señalaba los puntos de la carta en los que el obispo se mostraba más contrario al instituto jesuítico. La denuncia de antijesuitismo era reforzada por el argumento de sus profundas ligas con los jansenistas, "recibiendo y alabando todo lo que esos herejes decían contra la Compañía". Y concluía: "Va contra el honor de una tan grande orden religiosa pretender canonizar su deshonor canonizando al autor de él". Con la carta del padre Tirso González, la oposición de los jesuitas se hizo oficial.[44]

¿A qué se debió esta campaña contra un personaje que había muerto hacía cuarenta años? La razón principal: el impulso que en esos momentos estaba recibiendo el proceso de beatificación de Palafox con el apoyo de la Corona española.

El nacimiento de un proceso; religión y política

La causa de beatificación del obispo se había echado a andar desde 1665 con la recopilación de informaciones realizadas en España y en México sobre su vida, virtudes y milagros. Al año siguiente, fray Pedro de Godoy, obispo de Osma, iniciaba los trámites del proceso, apoyado por los carmelitas, grandes difusores y promotores de la causa. Ellos, junto con el cisterciense fray José de Palafox, habían publicado, entre 1659 y 1671, las obras del obispo conocidas hasta entonces.[45] Sin embargo, no fue sino hasta 1688 que la causa recibió un fuerte impulso gracias a Antonio Ibáñez de la Riva Herrera, arzobispo de Zaragoza y antes magistral de Osma, quien solicitó a esa sede perfeccionar los procesos a sus expensas. El arzobispo pidió además a la Nueva España la formación de procesos similares, a lo que respondieron, con gran eficacia, el obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz y su cabildo.[46] En 1689 una campaña epistolar en la que participaron el rey de España, sus prelados, sus iglesias y sus ayuntamientos, apoyaba el proceso de beatificación y la Corona permitía la solicitud de limosnas para tan santa causa en todo el imperio.[47]

La carta del padre Tirso González era una respuesta a esta campaña y su intervención tuvo un éxito momentáneo. En 1699 el Santo Oficio prohibió la difusión de la "inocenciana" y del informe que Palafox había escrito a Felipe IV, "por los graves perjuicios y daños que se seguían de la instauración de tan antiguas y fenecidas controversias".[48] Ese mismo año fracasaba el tercer intento que el promotor, cardenal Casanate, hacía por introducir la causa de beatificación. Los jesuitas habían logrado detener el proceso de Palafox, que quedaría en suspenso durante veinticinco años.

Varios factores intervinieron en esta demora. Junto a la crítica situación provocada por la guerra de sucesión de España, el ambiente poco propicio a Palafox del pontificado projesuita de Clemente XI (1700-1721) dificultó aún más esta promoción. Por otro lado, el siglo XVIII trajo consigo nuevos enfoques filosóficos sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y sobre el papel de la libertad y de las relaciones entre el hombre y Dios. Estos cambios propiciaron una apreciación distinta de la figura del controvertido obispo de Puebla y de Osma.

Uno de los cambios que más afectó al proceso de Palafox estuvo relacionado con el concepto mismo de la palabra jansenismo. El jansenismo teológico, que buscaba la pureza religiosa, el regreso al ideal original de la Iglesia, lo que lo identificaba con los reformistas del siglo XVI, y una religiosidad íntima, sin cultos externos ni milagrerías y devociones, tenía en el fondo un germen político a causa de sus ataques al boato y a la riqueza eclesiásticos. Esto, junto con las ligas que desde el siglo XVII tuvieron algunos jansenistas, como Arnauld, con el galicanismo de Luis XIV, su reformismo y sus ataques a los jesuitas, propiciaron que la corriente se adecuara a los principios enarbolados por la filosofía de la Ilustración en el siglo XVIII. Así convivieron en este siglo, con el mismo nombre, dos corrientes de carácter muy distinto. Una, el jansenismo teológico, que predicaba el sacrificio de la libertad a la voluntad de Dios y que se encontraba, en el aspecto moral, en el polo opuesto de la Ilustración, abanderada de la preeminencia del libre albedrío sobre los dictámenes divinos. La otra, el jansenismo político, al que algunos llaman jurisdiccionalista, que se adhirió a los movimientos cesaropapistas que propugnaban por una separación de los poderes civiles y eclesiásticos y por un mayor control del Estado sobre las iglesias nacionales, y que se tiñó de regalismo en los países que recibieron la influencia de la filosofía política francesa.

La palabra jansenista se convirtió así en un sinónimo de regalista y de antijesuita y muy a menudo fue utilizada en forma despectiva por quienes se oponían a esas posiciones. Poco a poco el término fue perdiendo su carga teológica y adquiriendo esta otra de carácter político, y con ella fueron definidos, por ejemplo, ministros ilustrados como Roda, Floridablanca o Pombal.

Entre esta confusión terminológica navegó la causa de beatificación de Palafox, a merced de los vaivenes políticos y de las luchas sectarias. En 1726 el papa dominico Benedicto XIII, gran admirador del prelado, reanudó la causa, mandó formar los procesos “con autoridad apostólica” sobre virtudes y milagros y designó a los teólogos que analizarían sus obras. Pero a su muerte el proceso sufriría un nuevo estancamiento que duraría treinta años más. No fue de poca monta en este retraso la oposición de la Compañía y sus alegatos contra la famosa carta tercera de Palafox a

Inocencio X, que incluso algunos de sus defensores no quisieron incluir entre sus obras por controvertida. Los quejosos seguían argumentando contra ella su extremo antijesuitismo y el hecho de haber sido publicada y utilizada por jansenistas como Louis de Saint Amour, Nicole y Pont Chateau y por protestantes como Jurieu y Leidecker.[49]

En 1749 los jesuitas consiguieron un edicto del Santo Oficio en el cual se prohibía la circulación de las obras palafoxianas y en algunos lugares, como en Múnich, éstas llegaron incluso a ser quemadas en la plaza pública.[50] El dato prueba no sólo la actitud radical de los padres de la Compañía, sino también la gran difusión que tenían los libros del controvertido obispo en toda Europa.[51] Por otro lado, el nombramiento que hizo Benedicto XIV del cardenal Domenico Pasionei, famoso por su antijesuitismo, como ponente de la causa, fue un nuevo motivo de retraso, pues ante tal personaje los cardenales simpatizantes de la Compañía se reafirmaron en su oposición a la beatificación.

Este congelamiento se rompió bruscamente con un incidente adverso a los jesuitas que aconteció en Portugal en 1759. A causa de un atentado contra el rey José Manuel I y por instancias de su valido el antijesuita marqués de Pombal, la Compañía de Jesús fue expulsada de ese país y de sus colonias. Con sus bienes confiscados y tres de sus miembros ajusticiados como presuntos causantes del atentado, el acto fue el primero de una larga cadena de ataques contra la existencia de la orden.

Poco después, bajo esta influencia, se desataba en España una campaña de desprestigio contra la Compañía. Acusados del motín de Esquilache y de atacar a la persona de Carlos III, los jesuitas también fueron expulsados del imperio español en 1767; al poco tiempo lo serían igualmente de los reinos de Sicilia y Parma. Las cortes borbónicas unidas, la mayor parte de la cristiandad católica, exigieron al papado la extinción total de una orden que cumplía dos siglos y cuarto de existencia.[52]

En este ambiente, Carlos III, por instancias de su confesor, Joaquín Eleta, arzobispo de Thebas, dedicó todos sus esfuerzos para promover la causa de Palafox. En 1760 solicitó a Clemente XIII la beatificación del siervo de Dios, petición que aceleró la aprobación de las obras del obispo a fines de ese año; poco después se solicitó a Nueva España el envío de textos desconocidos del venerable. En 1761 la Inquisición levantaba la prohibición

anterior que pesaba sobre algunas obras del obispo y amenazaba con castigar las proposiciones ofensivas en contra de su buena memoria y de sus escritos.

Todo esto se reforzaba con una campaña editorial sin precedente. En 1761 salía en Venecia una *Vita* de Palafox en italiano.[53] Al año siguiente, a instancia de los carmelitas, el rey patrocinaba la publicación de los catorce tomos de la producción conocida del obispo, incluida una reedición de la biografía hecha por González de Rosende.[54] En 1767, el mismo año de la expulsión, salía en Alemania una *Vie* de Palafox en francés; su autor, el polígrafo Joseph Antoine-Toussaint Dinouart, la dedicaba a Carlos III, a cuya instancia, seguramente, la escribía. Este texto, que tuvo una segunda edición en 1772, partía del manuscrito del jesuita Pierre Champion, el que publicaba enriquecido con una investigación muy sólida y con el conocimiento de todas las biografías hechas hasta entonces.[55] La edición de un texto jesuítico a favor del obispo poblano era una maniobra magistral.

Con tales hechos, el Palafox antijesuita que estaba en proceso de beatificación se convirtió en una pieza clave de la política borbónica. En Madrid se le consideraba, además, uno de los protectores del Real Patronato en Indias y el mayor defensor del regalismo. La causa palafoxiana, promovida como bandera contra los jesuitas, se volvió así una cuestión de Estado, al igual que lo había sido para los embajadores franceses el evitar la beatificación de Inocencio XI por haber puesto en entredicho a la Iglesia galicana.[56] Palafox se convirtió en el punto central de una disputa en la que no se discutía en realidad sobre la santidad de su vida ni sobre la ortodoxia de sus ideas, sino sobre el derecho que tenía el Estado despótico para exterminar a quienes se oponían a sus designios.

El mismo año en que los jesuitas eran expulsados del imperio español fue nombrado como ponente de la causa de Palafox el cardenal Ganganelli. Éste logró, recién nombrado, la aprobación de todos los escritos del venerable, incluidos los que se habían encontrado recientemente en Puebla. Asimismo, consiguió un decreto (16 de septiembre de 1767) por el que quedaban aprobados la fama de santidad, las virtudes y los milagros *in genere*.[57] La subida al trono pontificio de Ganganelli con el nombre de Clemente XIV, y el hecho insólito de que conservara en sus manos la ponencia de la causa, prometía una inminente conclusión del prolongado

proceso. Sin embargo, las cosas no sucedieron como los palafoxistas esperaban.

El 13 de diciembre de 1769 un decreto pontificio aprobaba todos los procesos apostólicos levantados en Puebla y en Osma alrededor de la figura de Palafox. Con esto quedaba establecido que la causa estaba legítimamente formada y que los testigos habían sido fielmente examinados. Sólo faltaban las reuniones de tres congregaciones (la antepreparatoria, la preparatoria y la general), en las que se discutirían las virtudes heroicas y los milagros. Una vez concluidas éstas saldría el decreto de beatificación.

LIBELOS, DEFENSAS Y ESTANCAMIENTO DEL PROCESO

Pero lo que aparecía como algo sencillo y rápido, se fue haciendo complicado y prolongado. En 1770 circularon en Italia una serie de escritos que volvían sobre el tema del jansenismo de Palafox. Uno de ellos, un libelo conocido como *Las 17 tesis de Lucca*, no sólo mencionaba la simpatía que el obispo había tenido por Arnauld y por Le Roy, sino que lo acusaba también de haber tenido trato familiar con el mismo Jansenius, de promover y comentar los escritos heréticos, de negar la gracia suficiente y de ser propuesto y glorificado como santo por los jansenistas. El libelo anunciaba la aparición de un tratado que iba a desarrollar estos puntos y que estaría firmado por fray Isidoro de Génova.[58]

Al poco tiempo, en efecto, circuló una *Carta de fray Isidoro de Génova, menor reformado, en respuesta al escrito del padre maestro Schiara*. Esparcido por Roma, el escrito tomaba la defensa aparente de la *Pastoral* de Palafox, pero en el fondo era una acusación que asimilaba de nuevo la doctrina palafoxiana al jansenismo. En la obra, el viaje de Palafox al centro de Europa había sido una sucesión de encuentros con jansenistas: en París trató a Saint-Cyran cercanamente y se vio con el mismo Jansenius en la universidad de Lovaina en 1631. Antonio González Rosende resultaba ser un conocido jansenista. Incluso, aseguraba la carta, la *Vida interior* de Palafox había influido en Miguel de Molinos, el sacerdote condenado por quietismo místico el siglo anterior.[59]

También en 1770 apareció en Roma otro escrito, utilizando el nombre del arzobispo de Utrecht Juan Pedro Meindarts. El supuesto firmante,

arzobispo cismático jansenista muerto meses antes, hablaba en esta *Pastoral* de los grandes beneficios que la Iglesia recibiría con esta causa, después de mencionar la nefasta influencia de los jesuitas, apóstoles del infierno, y de expresar su deseo de que pronto fuera extinguida tan perjudicial sociedad. Palafox era llamado defensor de la verdadera fe contra el pelagianismo de los jesuitas. La beatificación sería para la Iglesia de Holanda el medio de reconciliación con la Iglesia de Roma, dado que el nuevo papa estaba tan abierto a aceptar las proposiciones palafoxianas, idénticas a las de los jansenistas. Al reconocer Roma la santidad de Palafox, reconocería los principios que la sede de Utrecht sustentaba sobre la gracia "soberanamente e invenciblemente eficaz".

El principal argumento de la carta apócrifa para tildar a Palafox de jansenista volvía a ser el que Antoine Arnauld inventó el siglo anterior: la *Pastoral* palafoxiana sobre el poder de la gracia era una copia de la *Oración* de Guillaume Le Roy, abad de Haute Fontaine.[60] Con la epístola de Utrecht los enemigos de la causa de Palafox intentaban desacreditar la canonización al asociar al obispo de Puebla con los cismáticos holandeses. Muchos projesuitas querían que se volviera a discutir el tema de la doctrina palafoxiana y que se revisaran de nuevo sus obras.[61]

En 1771, un decreto pontificio imponía silencio a los que pretendían regresar a la discusión sobre la doctrina y ordenaba que "los consultores que han de votar en la causa no se atrevan o presuman oponer cosa alguna a la pureza de la fe y doctrina católica que enseñó el obispo Palafox en sus escritos, ya revistos y aprobados".[62]

Ese mismo año, en la congregación antepreparatoria, en la que se discutieron las virtudes heroicas del venerable, "se obtuvo un resultado de signo positivo para la causa, pero no plenamente satisfactorio".[63] Una nueva campaña difamatoria se desató entonces en Roma. Numerosos escritos e impresos anónimos, que se vendían en los colegios de los jesuitas, volvían a tildar a Palafox de jansenista y acusaban a la congregación de haber convertido la causa en un proceso político.

El más importante de estos libelos fue sin duda el *Cotejo tripartito*, obra impresa a tres columnas donde se examinaban la *Pastoral* de Palafox sobre la gracia, las tesis de la *Oración* de Le Roy y de otros autores jansenistas y la doctrina oficial de la Iglesia. En las columnas aparecía

como tema central la gracia y su compatibilidad con la libertad y la línea de Palafox se mostraba claramente identificada con la de los jansenistas. Su principal objetivo era solicitar una nueva revisión de las obras de Palafox y una revocación del decreto de 1760.

Con base en otro decreto, el de Clemente XIV de 1771, el opúsculo titulado *Notas de falsedad que demuestran apócrifo un decreto expedido como pontificio… traducido del francés al italiano* atacaba "las irregularidades y violencias cometidas por promover la causa palafoxiana, uno de los mayores escándalos que ofuscan a la Iglesia y que amenazan con echar por tierra el culto de los santos". En otro escrito llamado *Judicium epistolare de causa Johannis Palafoxii*, se decía que las monjas de Port Royal pusieron a Palafox en el calendario de sus santos cuando éste murió; para remarcar esta relación se mencionaba que en una visión que había tenido Palafox de un árbol frondoso que extendía sus ramas por toda la tierra, el obispo había hecho una alusión al movimiento de Port Royal.[64] Pero el más escandaloso de todos fue sin duda el llamado *Suplementos*, obra del jesuita Favré que salió a la luz en Ginebra en 1775 y en el que se acusaba al obispo poblano de haber tenido relaciones carnales con varias mujeres y se le adjudicaba un hijo bastardo.[65]

A estos libelos se unieron una serie de farsas, comedias y sátiras que se representaban en toda Roma. Una de ellas llamada *Palafox o el rigorista a la moda*, fue puesta en escena ante el cardenal Mario Marefoschi por los jóvenes del colegio Fucaiolo en el carnaval de 1773. La obra acusaba al prelado de maquiavelista, insinuando con el calificativo de rigorista, con el que los jesuitas llamaban a sus adversarios, su filiación con el jansenismo. Una campaña de tales dimensiones no se había dado desde que los jansenistas descubrieron a Palafox a fines del siglo anterior, provocando con ello la violenta reacción de los jesuitas.

Ante estos libelos y sátiras, los promotores de la causa palafoxiana, apoyados por la Corona española, realizaron una serie de acciones para limpiar la imagen del obispo de toda sombra de herejía. Para contrarrestar la campaña jesuítica, se hicieron varias publicaciones de las obras palafoxianas, entre las que destacaba una colección de cartas inéditas, una reedición en italiano de la *Vida interior* y una biografía de Palafox, obra del dominico fray Guillermo Bartoli publicada en Florencia en 1773.[66] Se

promovió, asimismo, que en los hospitales de Roma y en los círculos de la curia se solicitaran milagros por su intercesión.[67] Junto con esto, se encargó a un connotado teólogo dominico que tomara la defensa del venerable con los argumentos de la filosofía escolástica. Entre 1772 y 1773, con el seudónimo de Alethino Philaretes, salió publicado un *Epistolarium* en latín y en tres volúmenes en defensa de Palafox.[68]

Tomasso María Mamachi, nombre real de su autor, era maestro del sacro palacio, consultor de la Congregación del Índice, protegido de varios pontífices y autor apologético que combatió la filosofía moderna y apoyó el derecho de la Iglesia de poseer bienes. Su *Epistolarium*, lleno de repeticiones y circunloquios y de una machacona insistencia sobre los mismos hechos, puede resumirse en tres puntos: primero, Palafox nunca patrocinó a los jansenistas ni comulgó con sus ideas; segundo, no se puede culpar al venerable de herejía tan sólo porque sus obras hayan sido utilizadas por los herejes, y tercero, el obispo nunca se opuso a las constituciones de los pontífices y fue siempre un sumiso y obediente seguidor de sus dictámenes.[69]

La obra de Mamachi es interesante no sólo por las noticias que da sobre los textos antipalafoxianos, sino también por la reconstrucción que hace de las luchas entre jansenistas y jesuitas desde el siglo XVII. Antijansenista declarado, el dominico culpa a los seguidores de esta doctrina de ser los causantes del "pecado filosófico". Enemigo de los jesuitas, los tacha de falsarios y de ser los autores de los libelos que acusaban a Palafox de jansenista. El *Tripartito* y la *Pastoral* de Utrecht, a los que dedica todo el volumen primero, eran obras de la Compañía, y de la segunda dice que tuvo como autor al padre Juan Oston. Todos los argumentos que utilizaban para acusar a Palafox de jansenista caían por su propio peso, como la supuesta copia que hizo el obispo en su *Pastoral* de la *Oración* de Le Roy, hecho imposible dadas las fechas de edición de ambas.[70]

Una de las principales acusaciones que los jesuitas hacían a Palafox fue la de haberse opuesto a la Compañía. Para Philaretes ésta no era razón suficiente para impedir su canonización, pues muchos santos como Teresa de Jesús, Juan de la Cruz y Carlos Borromeo se opusieron a ellos y sin embargo fueron canonizados. Los jesuitas, con sus comedias, farsas y

libelos, “desacreditan a un prelado al que la Iglesia ha dado el título de venerable siervo de Dios, con el pretexto de querer que las acusaciones se ventilen en la Sagrada Congregación, cuando la misma comisión detesta semejante modo de proceder”.[71] Por otro lado, la pretensión de volver a revisar los escritos del obispo era indignante, pues no sólo significaba dudar y desconfiar de la competencia y sapiencia de los teólogos revisores de los textos ya aprobados, sino pretender que los dos papas que los ratificaron se equivocaron, con lo que se ponía en tela de juicio la autoridad del primado de la Iglesia.

Mamachi creía en verdad que los libelos atacaban a Palafox por jansenista, pero los jesuitas, sus autores, no debieron creerlo; en el fondo, sus ataques al obispo muerto hacía más de cien años y a su proceso de beatificación no eran más que un medio de oponerse al regalismo y a los enemigos que buscaban su destrucción. En este sentido estaban mucho más de acuerdo con los tiempos modernos que los teólogos, que seguían pensando que el problema que se estaba discutiendo era el de la gracia. De hecho, la sutil discusión era una mera apariencia, en el fondo la batalla se había trasladado a unos terrenos más mundanos, a los del dominio del Estado sobre la Iglesia, a los de la imposición del despotismo ilustrado sobre la participación de la burguesía en el proceso político. El jansenismo jurisdiccionalista y no el teológico era al que estaban atacando los jesuitas.

La obra de Mamachi fue muy promovida por la monarquía española, quien hizo a su costa una segunda edición en Mantua entre 1773 y 1774; en ella se incluía al final de cada volumen una versión castellana que resumía el texto latino. En 1774 salieron a la luz otros dos impresos, éstos sin autor, pero que reproducían los textos castellanos de la edición de Mantua y un resumen de la versión latina.[72]

Para estas fechas la curia romana vivía una difícil y tensa situación; en 1773 Clemente XIV había firmado las actas de disolución de la Compañía de Jesús. Los “jansenistas” habían ganado y el hecho parecía favorecer a la causa de Palafox, pero de nuevo las expectativas se vieron frustradas. La muerte en 1774 del pontífice que tanto había pugnado por la beatificación, y la existencia de una gran cantidad de prelados adictos a los jesuitas en el colegio cardenalicio, volvieron a retrasar el tan anhelado dictamen.

Los primeros hechos adversos surgieron durante la segunda congregación preparatoria del 19 de septiembre de 1775. Los papeles que había reunido para la causa el conde de Floridablanca desaparecieron por una imprudencia; por su parte, el promotor de la fe presentó ocho volúmenes de animadversiones, tomadas de los materiales que había recopilado a fines del siglo anterior el padre Tirso González. No obstante, ésta fue una de las congregaciones más favorables a la causa; veintiuno de los treinta y un sufragantes votaron a favor y con ello se sobrepasaban los dos tercios necesarios para la aprobación. Pero aún faltaba la congregación definitiva, la llamada general. Ésta se efectuó el 28 de enero de 1777 y en ella se perdió toda esperanza de que la causa tuviera éxito.

El embajador español ante la Santa Sede, José Nicolás Azara, testigo presencial de dicha congregación general, contaba en unas reflexiones que envió a Carlos III,[73] que de los cuarenta y un votos, quince fueron contrarios a la causa, con lo cual no se alcanzaron los dos tercios requeridos. El funcionario hablaba en ese escrito de una conspiración fraguada por los extintos jesuitas, autores de las animadversiones, y con una lucidez extraordinaria resumía los supuestos básicos del conflicto:

> Será posible que Pío VI deje así impune una desvergüenza semejante y que permita que unos sujetos como éstos insulten de este modo la fama de un monarca famoso por su piedad… La causa de la canonización de Palafox, por consiguiente, ya no es una simple causa de las que importa su decisión, lo que se dice, un santo de más o de menos. Es la causa de la Iglesia, de la supresión de la Compañía y del sustento y apoyo de las decisiones pontificias. El dejar dudosas las virtudes de Palafox, el oponerle por pecado que acusó [a] la Compañía, y no aprobar su conducta, será lo mismo que justificar [a] los jesuitas y condenar un decreto de la Silla Apostólica, que los ha suprimido por aquellas mismas razones por que los acusó Palafox. Roma no puede llegar a tener un negocio que le importe tanto sostener y decidir como éste de la extinción de la Compañía y canonización de Palafox. Ésta justifica y confirma aquélla.[74]

Al final, Azara citaba a Benedicto XIV, quien en su obra *Canonizatione santorum* aconsejaba que el papa debía seguir los dos tercios de los votos, pero sin ignorar que estos votos eran consultivos y que el decreto pontificio tenía, al final, la última palabra. Con esta frase, el embajador insinuaba al rey que debía ejercer presión sobre el Sumo Pontífice para lograr lo que se esperaba. Pero la presión no llegó o no fue

bien acogida y la santidad de Pío VI suspendió su resolución hasta no tener más opiniones.

En los años siguientes hubo otros intentos por reanudar el proceso. En 1785 Carlos III volvió a escribir al papa, apoyado por obispos, ciudades y reinos, para que se siguiera la causa que estaba suspendida; para reforzar su petición tomaba bajo su patronazgo la capilla que guardaba los restos de Palafox en Osma y cuya construcción se había iniciado en 1772. En 1786 el embajador en Roma hacía la solicitud para una segunda congregación general, que nunca se reunió. La Corona española debió hartarse de esta situación, pues en 1787 se negó a conceder a la causa de Palafox una manda forzosa de dos reales en los testamentos de Nueva España, como la que había obtenido tiempo atrás la de Gregorio López.[75] A pesar de este desinterés, en 1792 el promotor de la fe, Carolus Skirne, recopilaba una requisitoria de ocho volúmenes como sumario objecional donde estaban todas las oposiciones a la causa, y se editaban los *Actos heroicos de Palafox* reuniendo declaraciones de sus virtudes.[76] Pero el estallido de la Revolución francesa, la invasión napoleónica en Italia y los problemas a los que se enfrentó el papado en ese caótico periodo, hicieron imposible el proyecto de beatificación del obispo de Puebla y de Osma. La figura de Palafox, convertida en bandera por los regalistas ilustrados, era sacrificada así por la facción antirregalista que no toleraba la intromisión de España en los asuntos vaticanos, y que a la larga tuvo que soportar la de Napoleón.

La causa de Palafox dormiría en adelante "el sueño de los justos", aunque en 1852 Pío IX, a petición de los carmelitas, intentó replantearla, con muy poco éxito. En la actualidad, a raíz de las conmemoraciones por el quinto centenario del descubrimiento de América, el obispado de Osma la está promoviendo de nuevo.

Lo que sucedió con el proceso del obispo poblano es un testimonio de los profundos cambios que estaba viviendo la cultura europea en el siglo XVIII. Los jesuitas habían promovido una moral que triunfaba, pues se adecuaba al nuevo hombre moderno, al hombre burgués. Sus ataques a Palafox, y detrás de él al jansenismo teológico, habían logrado vencer la idea de un hombre pecador por naturaleza, e imponer la de un ser que tiene la tierra como patria y al que le está permitido gozar de la vida. El Dios de los jesuitas, tolerante, respetuoso de la libertad humana y sujeto a la ley

natural, respondía mucho más que el Dios de los jansenistas al nuevo espíritu en formación. A pesar de la oposición política que había entre la Compañía de Jesús y los filósofos ilustrados, éstos eran más afines a aquellos que a los jansenistas, pues partían del mismo supuesto: la naturaleza humana no está corrompida ni es viciosa. Sin pretenderlo, los jesuitas habían influido en la formación de un mundo "que no conoce el pecado ni necesita de la gracia".[77]

Fiestas, imágenes y limosnas. el mito de Palafox en América

Aunque la polémica sobre el caso Palafox fue postulada básicamente en Europa, la Nueva España vivió muy de cerca el proceso, si bien no fue el tema jansenista su centro. Las pugnas se habían iniciado ya en vida del obispo y a raíz de sus reformas. Andrés Pérez de Ribas, a lo largo de quince capítulos de su *Crónica* de la Compañía de Jesús, atacaba al prelado por su intolerancia y mostraba a los jesuitas como víctimas inocentes de una persecución injusta. En esta obra Palafox aparece como un personaje ambiguo, quisquilloso y autoritario que sin razón alguna obligó a la orden a pagar diezmos sobre sus haciendas y prohibió a sus miembros predicar y confesar. Este jesuita, que había vivido en carne propia el conflicto como procurador de su orden en la corte madrileña y que escribía su *Crónica* en 1653, cuando éste aún no se terminaba, no podía simpatizar con quien pretendía privar a la Compañía de unos bienes que, para la rica catedral de Puebla, eran nimios, pero que en manos de su orden beneficiaban a numerosos colegios; el padre Pérez de Ribas tampoco podía tolerar a quien había causado tantos escándalos entre el pueblo cristiano al suspender a sus correligionarios las licencias para predicar y confesar.

El Palafox de Pérez de Ribas llevó sus ofensas, calumnias y violencias no sólo hacia los jesuitas, sino también hacia todos aquellos que simpatizaban con ellos: excomulgó y anatemizó a los jueces dominicos que los defendieron; encarceló y privó de prebendas a los miembros del cabildo catedralicio que les reintegraron sus licencias; amenazó con castigos eternos a los fieles que les dejaran bienes en sus testamentos, y tachó de sacrílegas las confesiones que se hicieron con ellos.

En esta apológica defensa, la figura del arbitrario obispo contrasta no sólo con la actitud protectora y simpatizante hacia la Compañía de los virreyes y de los otros prelados novohispanos, sino incluso con la del mismo Palafox en sus primeros años de gobierno, en los que se mostró "muy afable y benigno con ella".[78]

Similar actitud se muestra en la crónica del franciscano fray Antonio Tello, para quien Palafox y los obispos que han intentado secularizar las parroquias mendicantes han cometido enormes injusticias y violencia contra los frailes. Incluso este autor hace una acerba crítica a Gil González Dávila, por faltar a la verdad histórica al avalar con sus elogios al obispo de Puebla, quien encabezó una política que debía ser tachada como nefasta.[79]

Las crónicas de Pérez de Ribas y de Tello, aunque inéditas hasta los últimos dos siglos (y por tanto con un escaso impacto en la conciencia colectiva), son un rico testimonio de la opinión que tenían los jesuitas y mendicantes mexicanos y sus simpatizantes, sobre la controvertida figura del obispo Juan de Palafox. Pero la pugna no sólo se redujo al ámbito eclesiástico; en México y en Puebla se formaron incluso dos facciones que se enfrentaban con sermones, libelos satíricos y mascaradas en calles, templos y conventos, llegando a penetrar la polémica hasta los mismos hogares y a dividir a las familias. Entre los "palancas", detractores criollos y peninsulares del obispo, estaban las aristocracias urbanas orquestadas por los frailes mendicantes y sobre todo por los jesuitas; de sus colegios y conventos salían los pasquines y sátiras y las mascaradas que infamaban e insultaban a la autoridad que tantos perjuicios les había causado. Por otro lado estaban los "juanetes", adictos a Palafox, formados en su mayoría por elementos de las capas medias y marginadas, por grupos mestizos, mulatos y criollos y por los miembros del clero secular y de los carmelitas. Estos palafoxistas se dedicaban a publicitar los milagros del prelado y a fomentar el culto a sus imágenes.[80] Junto a las estampas impresas con su figura, se divulgaron sus primeros retratos publicados en su obra póstuma, *Las excelencias de san Pedro*.

Todavía en vida de Palafox, este tema de sus retratos se volvió tan polémico que hasta la Inquisición tuvo que tomar cartas en el asunto. En un edicto del Santo Tribunal, aparecido en México en 1653, se prohibía la circulación de las imágenes del obispo Palafox a las que se les daba un

culto supersticioso; colocadas en los altares domésticos, junto con las de los santos canonizados, se les ofrendaban cirios.[81] La Inquisición los mandó recoger y sólo en México se reunieron "cerca de seis mil" de ellos.[82] A pesar de esta prohibición el culto continuaba, por lo que otro edicto de 1675 volvía a denunciar: la gente invoca a Palafox en sus necesidades "poniendo a los enfermos algunos de sus retratos" y haciendo circular "un epítome breve de su vida en que se refieren algunos milagros y no tiene la protesta que manda el santo padre Urbano VIII".[83] En 1691 un nuevo edicto prohibía otra vez los retratos del obispo, que ahora aparecía junto a Catarina de San Juan, la beata esclava hindú recién fallecida.[84] Tal veneración aún estaba viva a fines del siglo XVIII y Beristáin cuenta que "apenas hay claustro, palacio o choza donde no se encuentre uno o más retratos del venerable señor, que con este epíteto es conocido y venerado".[85]

Tal furor iconológico es la causa de que Palafox sea el personaje novohispano del que existen un mayor número de retratos, en grabados y lienzos. Dentro de la abundante iconografía palafoxiana que se desplegó desde fines del siglo XVII se pueden distinguir por lo menos tres modelos. El primero, el más común, es el tradicional en la representación de las figuras episcopales, y se multiplicó infinitas veces a partir del que hizo el pintor de cámara del obispo Pedro García Ferrer. Bajo el escudo de armas de la casa de Ariza, Palafox, con vestidura talar y sobrepelliz, está de pie con una mano sobre el crucifijo que lleva al pecho y con la otra sosteniendo un libro o posada en una mesa; sobre este mueble se representan los símbolos de su actividad: las mitras de los obispados que ocupó, el bastón de mando de los virreyes, un libro, una pluma, un tintero y una imagen. En el fondo se plasman a menudo los lomos de sus obras colocadas sobre un librero. Así lo pintaron, entre otros, José Rodríguez Carnero a fines del siglo XVII, José de Ibarra en 1739 y Miguel Zendejas en 1768.[86]

En un segundo modelo, los retratos son de medio cuerpo, encerrados en óvalos. La efigie aparece a veces sola, otras rodeada de tiaras, báculos, cruces y otros símbolos. Su fuente de inspiración fue el grabado impreso en la *Vida* hecha por Antonio González Rosende y fechado en Madrid en 1665.[87]

El tercer modelo, que podemos calificar de emblemático, también salió de los grabados. Aquí el obispo, encerrado en un óvalo y pintado de medio cuerpo, aparece rodeado de seis figuras emblemáticas. En la parte inferior cuatro de ellas representan a la Fe, a la Victoria, a la Sabiduría y a la Prudencia, y en sus cartelas y filacterias se alude a la vida y obra del prelado. En el extremo superior izquierdo una mujer, el alma, emite de su pecho un haz de luz con las imágenes del Espíritu Santo y de los santos Juan el Evangelista y Juan el Bautista, clara alusión al tercer Juan, Palafox. Bajo ella, una figura masculina coronada con la tiara papal y un templo simbolizan a la Iglesia institucional y a la catedral de Puebla que el prelado concluyó. Una santa Teresa de Jesús, en el ámbito superior derecho, completa la emblemática y remite a las relaciones que hubo entre la orden carmelita y el retratado. De la boca de la santa sale una cartela con la frase de Isaías: "Mi Espíritu está contigo". Con un libro abierto en la parte inferior del retrato, las epístolas de la santa de Ávila glosadas por Palafox, se completan las alusiones carmelitanas de estos cuadros. Uno de ellos, pintado por Miguel Cabrera en 1765, se encuentra en el museo de arte colonial de Morelia y fue encargado por el convento de carmelitas de Valladolid de Michoacán.[88] De este modelo existen varias versiones como la de Patricio de Morlete Ruiz, que se encuentra en la Universidad de Guanajuato, y la de Miguel de Zendejas, propiedad del gobierno del estado de Puebla.[89]

Junto a estos cuadros, la figura de Palafox comenzó también a representarse en numerosas pinturas poblanas de tema religioso a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Ya Pedro García Ferrer, en vida del prelado, lo había pintado como uno de los pastores en la escena de la Navidad que decoraba el altar de los reyes de la catedral de Puebla.[90]

En obras del siglo XVIII, como la de la virgen del Carmen del templo de la Soledad de Puebla, el prelado semeja un donante bajo la imagen, y está colocado en un segundo plano, detrás de san Juan de la Cruz, que comparte el cuadro con santa Teresa. En otras, su presencia es central dentro de la composición, como en el gran óleo de la capilla del crucero en la iglesia del Carmen de Puebla. En él, Palafox aparece sentado en el pretil de una fuente cuya agua es desviada por su mano hacia las bocas de varias ovejas que están a sus pies. El obispo está rodeado de santos y venerables carmelitas

que se mueven en un paraíso de árboles, flores y pájaros. Arriba de él, san Juan de la Cruz y santa Teresa están sentados sobre un montículo y emiten filacterias alusivas a la obra de Palafox; a sus lados tres monjas y tres religiosos (dos de ellos son los profetas Elías y Eliseo) enmarcan esta escena de exaltación carmelitana de la figura del obispo poblano. En la base se inscribe el texto bíblico del Eclesiástico (XV, 3), que da su sentido a toda la composición: "Les dará a beber el agua de la sabiduría". La pintura es expresión de una devoción poco común, sobre todo tratándose de alguien que no ha sido canonizado.[91]

Pero estas audacias iconográficas van aún más allá, incluso en obras que no comparten un espíritu como el carmelitano, tan inclinado al culto del obispo aragonés; en esta Puebla dieciochesca y palafoxiana se llegó a representar la imagen del prelado como uno de los personajes importantes en la composición en óleos de tema histórico. En la serie de la vida de san Juan de Dios, plasmada por los pintores Berrueco y Talavera para el hospital de los juaninos de Atlixco, Palafox ocupa el lugar del arzobispo de Granada, personaje que tuvo un papel central en la vida del santo fundador de los hermanos hospitalarios y que vivió en el siglo XVI. Este mismo tratamiento extemporáneo se le dio en una pintura de Cristóbal de Talavera que representa a Baltasar Álvarez, el jesuita confesor de santa Teresa, firmada en 1730 y que está en el Museo Universitario de Puebla; el sacerdote aparece predicando los ejercicios espirituales de san Ignacio a cuatro personajes prototípicos: un caballero, un clérigo, un soldado y un obispo; pero este último, a diferencia de los demás, no es un estereotipo sino el mismísimo Palafox, hacia quien el jesuita tiene una especial deferencia al colocarle la mano sobre el regazo. Finalmente, y como una muestra rayana en la herejía, está el óleo anónimo del santuario de la virgen de Luz, en la misma ciudad angelopolitana, en el que se representa a Palafox con aureola, como san Ambrosio, en la serie de los cuatro doctores de la Iglesia.

Además de mostrarnos la extraordinaria difusión que tuvo en Puebla la veneración del obispo aragonés, estas pinturas son prueba del enorme interés que había en el éxito de su proceso de beatificación. Los promotores y consumidores de tales imágenes eran también quienes aportaban las

abundantes limosnas que se recogían para tal fin en las ciudades novohispanas, e incluso en Lima y en Buenos Aires.[92]

Uno de los primeros interesados en la causa fue Carlos de Sigüenza y Góngora, quien dejó en su testamento limosnas para las beatificaciones de Palafox y de Gregorio López.[93] El hecho, curioso por demás en una persona tan cercana a los jesuitas, debió ser bastante común entre los prebendados de las catedrales de México, Puebla y Michoacán.[94] Este interés no era exclusivo del clero; un testimonio de 1690 refiere que "el primer día que un sacerdote de la Puebla… salió a pedir esta limosna juntó en brevísimo rato en la plaza, de los indios y gente más pobre y humilde, ocho mil reales de plata".[95] Cuatro décadas después, en febrero de 1730, el cabildo de la catedral de México recolectó ocho mil pesos de limosnas para la causa gracias a los oficios de Antonio Nogales y de Francisco Ignacio de Erauso, limosneros nombrados para tal fin.[96] En 1770 el arzobispo Lorenzana nombraba a Diego Sánchez Pareja, abad de la colegiata de Guadalupe, como colector oficial de las cuantiosas limosnas que se recogían para la beatificación del obispo poblano.[97] Para fines del siglo XVIII hubo incluso quien envió plata para la construcción de su capilla funeraria en Osma.[98] Esto era lógico si pensamos que la catedral de Puebla sólo poseía una tumba vacía con una lápida conmemorativa y una promesa del venerable obispo, no cumplida por su diócesis de Osma, de que su corazón sería enviado a ocuparla.[99]

Pero la presencia de Palafox no sólo se manifestó en las dadivosas limosnas de ricos y pobres, su nombre se asoció a numerosas leyendas populares y quedó impreso en la tradición local de muchas poblaciones del episcopado poblano. Ajofrín, en su diario de viaje, refiere que en Cotastla, a pesar de ser tierra caliente, no hay mosquitos, pues se cuenta que los conjuró el santo obispo, quien "les ordenó dejasen el lugar y fuesen al río"; poco después, el mismo fraile habla de un lugar en Veracruz llamado Paso del Obispo "porque siendo muy áspero y casi intransitable aun a los que van a caballo, dicen lo pasó en coche el venerable señor obispo Palafox". En otro lugar, el mismo viajero menciona un ara que el siervo de Dios colocó en el arco del atrio del convento de Cholula y a la cual la tradición atribuía poderes "contra los truenos y tempestades".[100] A través del prodigio, la

mentalidad popular novohispana había integrado a su ámbito cotidiano la figura del prelado aragonés.

Esta presencia a nivel popular se manifestó también en tres ocasiones durante el siglo XVIII, a raíz del arribo a Puebla de algunas noticias sobre la evolución del proceso. Así, en 1729, la llegada de las noticias de la reapertura de la causa fue motivo para hacer grandes festejos que terminaron en reyerta; algunos devotos, irritados porque no les permitieron subir a repicar las campanas de catedral, apedrearon a los guardias y prendieron fuego a las puertas de la cárcel pública y a la horca. Algo parecido sucedió en 1744, cuando se esparció por la ciudad de los Ángeles el rumor de que Palafox había sido beatificado; con tal pretexto, grupos contrarios a la visita del obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu promovieron un motín y apedrearon el palacio episcopal y las casas de varios canónigos y amenazaban con prender fuego a la aduana. Las milicias huyeron ante el furor de la plebe y el hecho costó el puesto al alcalde mayor.[101] Diego Barcárcel, testigo presencial de la revuelta, aseguraba que ésta nació del "desordenado afecto que la vulgaridad manifiesta por don Juan de Palafox. Con una voz difundida por carta del doctor Alarcón de un perrito de madera que conserva como prenda del venerable y se asienta haber ladrado".[102]

Todo lo contrario sucedió en 1768, cuando llegaron los decretos aprobando los escritos y la fama de santidad de Palafox. El hecho fue recibido en Puebla con júbilo y demostraciones de alegría. En la descripción que el obispo Francisco Fabián y Fuero mandó imprimir a raíz de tales festejos se habla de misas, campanadas, conciertos de música, certámenes poéticos, vítores, cohetes y luminarias; asimismo, se destaca la notable ausencia de robos y alborotos, cosa que "no puede menos que atribuirse a este siervo y amigo de Dios". La gente gritaba que el prelado aragonés ya estaba canonizado, los muchachos llevaban sus retratos en procesión y los colgaban en puertas y ventanas y algún indio se gastó todo su dinero en un atado de canela que quemó en honor de Palafox. El autor anónimo de la descripción terminaba ésta con un largo verso en el que llegaba a decir: "Tomando cuerpo tu fama pienso de bulto mirarte" y hacía votos porque todos le tributaran tales reverencias.[103]

Sin duda, esas manifestaciones de piedad nacieron de manera espontánea en el pueblo, pero también es cierto que en la promoción tuvo mucho que ver el episcopado. Ya desde fines del siglo XVII Manuel Fernández de Santa Cruz[104] y Francisco de Aguiar y Seijas mostraron una abierta simpatía por la causa. Este último, incluso, mandó reeditar en 1698 la *Vida* escrita por Palafox sobre san Juan, el obispo limosnero de Alejandría, cuya historia se asemejaba tanto a la de don Juan.[105] Al igual que él, muchos obispos novohispanos del siglo XVIII promovieron la edición de sus obras, con especial inclinación por sus tratados místicos, jurídicos y pastorales;[106] y esto a pesar de que entre 1749 y 1761 había censuras inquisitoriales sobre la circulación de algunas de ellas.[107] El episcopado fue también un activo promotor de la recepción de limosnas para la causa de beatificación. En junio de 1788, el obispo poblano Santiago Joseph de Echeverría y Elguezúa envió una pastoral a todos los fieles de su diócesis para que se recogieran limosnas para seguir el proceso palafoxiano.[108] Fue también común que los obispos donaran de su patrimonio personal cuantiosas sumas para el mismo fin; el arzobispo Alonso Núñez de Haro dio cuatro mil pesos y el obispo de Puebla Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu veinte mil.[109]

En otros casos, el apoyo que los obispos regalistas dieron a la campaña palafoxiana de Carlos III fue mucho más lejos que la recolección de limosnas. En 1766 Miguel Anselmo Álvarez de Abreu, obispo de Oaxaca, emitía una pastoral a los fieles de su diócesis sobre las virtudes heroicas de Palafox y su causa de beatificación.[110] Un documento similar emitía en 1767 el obispo Francisco Fabián y Fuero en apoyo del decreto de expulsión de los jesuitas, contra cuyos abusos Palafox había sido un campeón de los derechos de la Corona.[111] Al igual que en Europa, en Nueva España don Juan se convertía en el instrumento publicitario más adecuado para justificar la política antijesuítica de los Borbones.

Francisco Fabián y Fuero fue sin duda el más destacado promotor de la beatificación del venerable en América. Él fue quien mandó publicar en las prensas poblanas los procesos de Osma en latín y en castellano y numerosas obras del venerable, así como la descripción de los festejos por su anhelada beatificación.[112] Él fue quien inspiró la biografía en octavas reales que

escribió Fernando Redondo y Portillo, miembro de su séquito, exaltando la obra del venerable.[113] Él fue también quien se dedicó a recolectar nuevas obras desconocidas del obispo, a las que llamó "un tesoro más precioso que toda la plata que han dado las minas de esta Nueva España".[114]

En 1768 el obispo Fabián orquestó una campaña epistolar para que los cabildos novohispanos presionaran a la Santa Sede y ésta diera un fallo favorable en la causa de este "grande héroe".[115] Su "palafoxismo" llegó a tanto que en 1769 ordenó transformar la capilla de la hacienda de don José de Salas, donde Palafox se había ocultado de la persecución jesuítica, para convertirla en un santuario palafoxiano. Este templo, en el actual poblado de San José de Chiapa, está lleno de escudos de los Ariza, y las imágenes de santa Teresa, san Pedro y san Pablo, los santos venerados por don Juan, adornan su hermoso altar de piedra. Una de las placas alusivas a la estancia del venerable en ese sitio reza: "Asilo al honor, sagrada dignidad y preciosa vida del perseguido y venerable siervo de Dios".[116] Una pequeña escultura para vestir que representa a Palafox, y que fue realizada seguramente cuando se construía el templo, nos muestra que se veía como inminente la beatificación. El santuario de San José de Chiapa sustituiría la tumba con reliquias que la ciudad de Puebla nunca poseyó, y la imagen de bulto, representación reservada sólo a los santos, sería la primera que recibiría el culto al nuevo beato.

JUAN DE PALAFOX EN LA LITERATURA NOVOHISPANA ILUSTRADA

Entre todos los prelados de Nueva España que promovieron la causa palafoxiana merece un lugar destacado el arzobispo Antonio de Lorenzana, quien vio en el siervo de Dios un símbolo del regalismo y del papel del episcopado borbónico en la reforma eclesiástica que él mismo llevaba a cabo. A su pluma se debe una de las mejores biografías de Palafox, incluida en su edición de las actas de los concilios provinciales mexicanos del siglo XVI.[117] Los temas centrales de este texto están más vinculados con las cualidades de un hombre sabio y justo que con las virtudes de un santo, aunque éstas también son mencionadas. Los intereses del arzobispo van dirigidos a destacar los logros de Palafox como gobernante y visitador, sus

fundaciones y sus obras en bien de la república y su fecunda pluma; de ésta dice que “sólo el prodigioso número y maravillosa cantidad de sus escritos en tan notables circunstancias de ocupaciones gravísimas, continuas y casi inmensas es… un milagro de milagros que clama hasta el cielo desde el mundo por su canonización”.[118]

Tema fundamental de esta biografía es también el conflicto que el prelado tuvo con las órdenes mendicantes y con los jesuitas. Es claro que este interés de Lorenzana por elogiar y remarcar la actuación de Palafox está influido por la recién consumada secularización de las parroquias regulares y por la también fresca expulsión de la Compañía de Jesús.

El texto termina con un resumen de los pormenores de la causa de beatificación y con un voto porque el proceso se vea concluido en breve y pronto se pueda “adorar a nuestro santo prelado en los altares”. Para Lorenzana, Palafox es el mejor diocesano que ha tenido América; es “el mayor hombre del mundo” y su persona puede ser comparada con la de los más grandes obispos canonizados por la Iglesia:

> Había sido en la profunda dulzura un Ambrosio, en el ingenio un Agustín, en la elocuencia un Crisóstomo, en la constancia un Atanasio y en la alegre santidad un Gregorio el Magno… en la defensa de los derechos de su dignidad y de su santa Iglesia un Tomás Cantuariense y un Estanislao, en la prodigiosa abundancia de sus limosnas un Tomás de Villanueva y un Juan Limosnero, en la fundación de seminarios y celos de sus estudios un Carlos Borromeo y en su atractivo y afabilidad un Francisco de Sales.[119]

La biografía de Palafox escrita por Lorenzana es sólo una muestra de la gran presencia de este personaje en la literatura novohispana, presencia que se remonta al siglo XVII y que se expande profusamente durante el XVIII. Varios egresados universitarios le dedicaron sus tesis, y algunos de ellos lo compararon con Elías.[120] Se le menciona en tratados hagiográficos sobre monjas, como el ya citado de Francisco Pardo acerca de sor María de Jesús, donde se hacen votos por el éxito del proceso.[121] Elogiosas alusiones a su persona se encuentran también en los textos relativos a varios santuarios, como los de Ocotlán y San Miguel del Milagro, o a imágenes como la de la virgen de La Defensa. Su presencia es imprescindible cuando se habla de los edificios que mandó construir, como la catedral de Puebla, o de las

reglas y constituciones cuya edición promovió, como las de la universidad de México.

Por su parte todos los autores enciclopédicos del XVIII le dedican menciones e incluso algunos una larga ficha biográfica. Diego Antonio Bermúdez de Castro, por ejemplo, tiene una extensa relación de la vida de Juan de Palafox en su *Teatro angelopolitano*.[122] Después de pasar en silencio el origen bastardo del personaje, este autor exalta su noble linaje y refiere las fundaciones, obras, escritos, cargos, conflictos, virtudes y milagros que mencionan todos sus biógrafos anteriores. Sin embargo, Bermúdez presenta una originalidad al final de su texto, al incluir una insólita anécdota novelesca, quizás apócrifa, que hace a esta *Vida* distinta de las otras. En uno de sus viajes pastorales en Osma, el santo obispo descubrió, gracias a su don de penetrar las conciencias, a una monja prófuga que, seducida y abandonada, había llegado a casa de un caritativo zapatero que le había dado techo y dos hijos. La situación iba contra la moral y Palafox deshizo el entuerto, convenció a la mujer de regresar a su convento y se hizo cargo de la educación de sus vástagos. Al poco tiempo, el solitario zapatero tuvo un encuentro con el mancebo que había abusado de la monja y lo degolló; Palafox, aunque sintió el lamentable desastre, ayudó también al vengador que fungió como verdugo de la justicia divina y lo envió a las Indias con dinero, librándolo del castigo. La moraleja parece dirigirse hacia la condena de quienes abusaban de la inocencia de las doncellas.

A fines del siglo XVIII también se ocuparon de Palafox dos de las más destacadas obras de su tiempo: la *Historia de la fundación de la ciudad de Puebla* de Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, al hablar de los obispos que ocuparon esa diócesis, y la *Biblioteca hispanoamericana* de Mariano Beristáin.[123] En ambas, el obispo no se nos muestra tanto como un santo sino como un prohombre, como un héroe digno de ser recordado por sus obras y sus escritos.

Para esas fechas el problema jesuítico había sufrido un enfriamiento; nadie quería saber más de la desaparecida Compañía ni de sus exiliados miembros. Uno de ellos, el padre Francisco Xavier Alegre, al hacer la historia de su extinta congregación en la Nueva España, rememoraba el conflicto que ésta tuvo con el obispo en los términos de un historiador

ilustrado.[124] A lo largo de seis capítulos del libro VIII (entre el VIII y el XIII) se dedica a examinar el conflicto entre Palafox y los jesuitas, sobre todo la controversia acerca de la predicación y la confesión que se dio en 1647. Sin embargo, a diferencia de lo que hizo su predecesor Andrés Pérez de Ribas, Alegre se nos muestra como un autor conciliador. La entrada misma al tema es una velada llamada a la mesura: "la dura ley de la historia y de la cronología nos lleva con dolor a renovar la memoria de acciones tan ruidosas". Después matiza los hechos narrados, aduciendo que la alta reputación de los dos contendientes y lo penoso de la pugna no disminuye el valor de ninguno de los dos; san Jerónimo y san Agustín sostuvieron agrias disputas sin menoscabar por ellas su santidad. Con cartas y documentos comprueba las razones y buenas intenciones de la Compañía, pero nunca se muestra furioso ni poco respetuoso con Palafox, a quien siempre llama "Su Ilustrísima" y al que considera, incluso, en algunos momentos, amigo de los jesuitas. Con gran objetividad y sin pretender calificar las intenciones, refiere sólo los hechos. Otra opinión le merece la obra de Antoine Arnauld, a quien ataca llamándolo hereje, y calificando su obra de pseudohistoria.

Con todo, el texto del padre Alegre no tuvo difusión en su época; la primera edición parcial de ella la hizo Carlos María de Bustamante entre 1841 y 1842. Caso curioso, este autor también se interesó por el obispo reformador, sobre quien publicó varios documentos en un pequeño volumen titulado: *El venerable señor don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla*… Con esos testimonios, referidos al conflicto entre el prelado y el virrey duque de Escalona, se pretendía "cotejar la separación del virreinato de México del duque… con la que presenciamos del virrey Iturrigaray, que impulsó, a despechos de sus autores, nuestra independencia". En una breve nota introductoria a los documentos (dos páginas escasas), el historiador liberal habla de Palafox con aprecio y resalta su labor como defensor de los indios "por lo que tiene muy fundados derechos a la gratitud de todo americano". Ciertamente la intención de Bustamante no es mostrar al santo, sino al estadista, "justificado en el tribunal de la razón".[125]

Con esta edición se cerraba el ciclo historiográfico palafoxiano colonial. Con Bustamante, el pensamiento liberal convertía a Palafox en un ser de carne y hueso; se dejaba de lado al santo para dar paso al personaje

político que actuó dentro de una circunstancia histórica. Ciertamente esta transformación fue posible gracias a que la figura del obispo de Puebla, desde los orígenes mismos de su formación como ente hagiográfico, presentaba rasgos de una fuerte individualidad. Al estar bastante más alejado de un modelo preestablecido que los otros casos aquí analizados, su vida estuvo siempre más cercana a la biografía que a la hagiografía. Su actuación, por tanto, se prestaba más que la de ningún otro a ser rescatada por una historiografía laica y nacionalista más interesada en los héroes que en los santos.

EL MISIONERO

Aquellos que predican la palabra de Dios, reformadores morales, apóstoles de los herejes y paganos, fueron objeto de culto incluso en su vida. La palabra era carismática y su voz estaba cargada con la autoridad de la inspiración divina. Predicadores que mantenían audiencias de cientos y aun de miles, eran celebridades cuya presencia cautivaba. Su predicación parecía imbuida con la inteligencia divina, la clarividencia y la profecía.

RUDOLPH M. BELL Y DONALD WEINSTEIN

Este hombre, en posesión de la verdad y con un mandato divino de difundirla —el "hombre apostólico", como se le definió habitualmente—, tenía por función apoderarse del corazón y los pensamientos de toda una población, llevándola ante el tribunal de la confesión para hacer una limpieza general de sus culpas e implantar con su ayuda el proyecto de una vida nueva. Debía, pues, no ser una presencia habitual, como la del párroco, sino un transeúnte providencial, dramático y excepcional, imitación y anuncio de la venida de Cristo: el misionero debía llegar inadvertido para marcharse, al final, cargando sobre sus hombros todas las culpas de la comunidad.

ADRIANO PROSPERI

LOS FUNDADORES DE UNA EDAD DORADA

Después de una extraordinaria labor entre los otomíes, cuyo idioma hablaba además del náhuatl, fray Pedro del Castillo sufrió una terrible enfermedad que lo dejó tullido de manos y pies y ciego. A pesar de su condición, el misionero continuó sus trabajos apostólicos y cargado por cuatro indios iba de pueblo en pueblo sobre una silla predicando y confesando en otomí; además, como había pocos frailes que conocieran esta lengua, él la enseñó a varios otros en sus ratos libres. La enfermedad tampoco le impidió continuar con los otros deberes que le señalaba la regla franciscana, pues ayunaba y dormía sobre tablas como sus hermanos de hábito. Otro fraile menor contemporáneo suyo, fray Andrés de Olmos, misionero de la Huasteca, se dedicó, ya en edad avanzada, con asma y sufriendo los ataques de los mosquitos que le carcomían el rostro, a evangelizar a los chichimecas. A la par de sus exhaustivos trabajos, fray Andrés le robaba horas al sueño para dejar información a los futuros misioneros; ésta quedó contenida en una enorme cantidad de textos y recopilaciones que dejó manuscritos.[1]

Ejemplos como los de fray Pedro y fray Andrés podemos multiplicarlos por cien, distribuidos entre franciscanos, dominicos y agustinos que evangelizaron la Nueva España del siglo XVI. Los cronistas de sus órdenes reseñaron los trabajos extenuantes que desempeñaban los misioneros a causa de la escasez de personal: aprendizaje de las lenguas indígenas, enseñanza de la doctrina y las otras disciplinas a los niños, predicación, administración de bautizos, misas, confesiones y extremaunción, horas de lectura, de oración y de meditación, adiestramiento de los nuevos frailes, visitas periódicas a los pueblos circunvecinos, persecución de idolatrías, dirección de la construcción y ornamentación de iglesias y conventos, escritura de cartas, informes y tratados de diversa índole, atención a las necesidades materiales de sus fieles y organización de la vida civil de los pueblos.

A la excesiva labor se añadían la austeridad de vida, pues para realizar su titánica obra los frailes sacaban fuerzas de un raquítico alimento. Sus largas jornadas misionales a través del territorio novohispano, desde Jalisco y la Huasteca hasta Guatemala, eran realizadas a pie, a través de regiones inhóspitas y entre mosquitos y alimañas.

Tan extraordinarios trabajos misionales no podían más que generar una visión idílica de una Iglesia indiana llena de virtudes y de una edad dorada de la evangelización donde todo era perfecto. El autor que con mayor claridad expresó tales inquietudes fue fray Gerónimo de Mendieta, basado en las noticias optimistas que sobre sus contemporáneos dio fray Toribio de Motolinía. El franciscano Torquemada, el dominico Dávila Padilla y el agustino Grijalva reforzaron esa visión y la enriquecieron con virtudes y prodigios.

Los misioneros, hombres que eran como ángeles en carne mortal, se nos presentan en esas crónicas con una sólida preparación teológica y con una alta estima de sus votos de pobreza, castidad y obediencia; entregados a duras disciplinas, a una caridad ilimitada y a una pobreza heroica, sus vidas son un modelo de santidad. Dispuestos a conseguir el martirio, en sus correrías misionales, los frailes aparecen solos y sin ningún apoyo, se lanzan entre barrancas y selvas a predicar el evangelio y sin conocer bien las lenguas de los indios consiguen sorprendentes conversiones.

La labor misional es presentada por los cronistas como un hecho portentoso propiciado y presidido por la Providencia. La conversión aparece como obra de Dios, que inclina a las almas de los indios a la nueva fe, pero que tiene que vencer la oposición de Satanás; los obstáculos más serios a los que se enfrentan los frailes son obra de él, que al ver como se pierden sus dominios, utiliza a los curanderos y a los indios apóstatas para fomentar las idolatrías y oponerse, sin éxito, a la cruzada misional.

En esta visión idílica de un cristianismo dorado los cronistas nos muestran a los indios recibiendo a los frailes con inusitadas muestras de afecto; convertidos en figuras intercambiables y estereotipadas, los indios solicitan voluntariamente el bautismo, convencidos de la verdad de la fe que se les predica, y cuando los religiosos amenazan con abandonar momentáneamente la misión en algún pueblo, sus habitantes prorrumpen en llanto. De acuerdo con esta visión los religiosos consiguieron crear una república de indios que vivía aislada de los españoles, modelada por las

prácticas cristianas y sujeta a los frailes. En esa concepción de una Iglesia indiana perfecta se daba como un hecho evidente la armónica convivencia entre frailes y obispos.

Es lógico que en esas crónicas jamás se mencionen los séquitos de cargadores e indios intérpretes, ni los guías que llevaban a los misioneros por los mejores caminos y que les facilitaban el contacto con los pueblos aborígenes. Es también explicable que en ellas esté ausente la violencia y la persecución contra los sacerdotes, nobles y hechiceros que continuaban con sus ritos antiguos y que fueron azotados, quemados en la hoguera y llevados a la horca por oponerse a la misión. En las crónicas tampoco se menciona que la actitud de los señores indios con respecto a los frailes no fue hija del convencimiento sino de la conveniencia, y que muchos aprovecharon la aparición de los frailes, nuevo factor social de ruptura de viejos equilibrios, para conseguir poder y prestigio en la región, siendo los beneficiados aquellos que supieron buscar la alianza con los religiosos. En tal visión están ausentes las erróneas interpretaciones del mensaje por parte de los naturales, su rebeldía pasiva y su desobediencia y la persistencia de sus ritos y prácticas religiosas en el ámbito doméstico.

En ellas se ignoran, igualmente, los conflictos que sostuvieron los primeros prelados novohispanos (Zumárraga incluido) con los religiosos, a causa de la intromisión de éstos en asuntos de competencia diocesana; ni se mencionan la interferencia y la convivencia continuas entre las repúblicas de indios y de españoles y la imposibilidad de mantener a los nativos aislados, sobre todo en zonas de intensa comunicación comercial y cultural. Finalmente, tampoco se hacen explícitas las posturas antagónicas que se daban entre los frailes sobre la capacidad de los indios y sobre los métodos misionales; frente a la visión optimista acerca de los nativos, que proponía una predicación pacífica a la manera apostólica, estaba aquella que consideraba a los indios seres torpes y poco aptos y que se inclinaba por el temor y el castigo como métodos de convencimiento y por la utilización de la fuerza armada como medio opcional de cristianización.

Todas estas omisiones no son más que consecuencia de un afán de mostrar la perfección con que fue fundada la Iglesia indiana y de la necesidad de hacerla similar a aquella que existió en la edad dorada del cristianismo primitivo. Ese periodo, considerado como el paradigma de la perfección religiosa, desde san Francisco de Asís hasta Erasmo de

Rotterdam, tuvo una notable continuidad en la América hispánica a lo largo de toda la época colonial. Un tema central de esa creación se construyó alrededor de la pobreza evangélica, idea utilizada como un arma crítica contra un mundo dominado cada vez más por los intereses económicos y por el dinero. La edad dorada de la primitiva Iglesia tenía así una doble función: la didáctica, que enseñaba cómo debían comportarse los buenos cristianos a imitación de Cristo y sus primeros seguidores, y la crítica, que al mostrar el ideal evangélico primitivo hacía patente lo alejado que estaban los habitantes de las ciudades europeas y americanas de los verdaderos principios cristianos.

La edad dorada llenaba así el vacío existente entre la práctica brutal y destructiva de la conquista y el discurso igualitario y pacifista del cristianismo primitivo. Por ello en algunos pensadores como Mendieta era fundamental defender al indígena de los abusos, para lo cual lo convirtieron en un cuerpo sufriente, en un niño humilde y desvalido, espejo de Cristo, modelo de perfección cristiana.[2]

Los acelerados cambios sociales y económicos que sufría Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI, y la situación por la que pasaban las órdenes mendicantes, en especial la franciscana, estaban creando las condiciones propicias para que naciera la idea de una edad dorada que se situaría en la etapa inmediata anterior. Detrás de esta visión de una Iglesia indiana casi perfecta estaba la necesidad de acabar con los abusos y con la explotación de los indios. Al hacer patente la labor misional de los religiosos se cuestionaba la nueva política que pretendía desplazarlos y suplantarlos por los seculares; al mostrar las ventajas que había tenido la separación entre indios y españoles se hacía evidente el perjuicio moral y físico que trajo consigo la convivencia; al exaltar las virtudes de los frailes ilustres de los primeros tiempos de la conquista espiritual, se confrontaban los vicios y la relajación que comenzaban a filtrarse entre las nuevas generaciones de religiosos. Al insistir en la pobreza como la principal virtud evangélica, se arremetía contra la avaricia que triunfaba en todos los ámbitos sociales novohispanos, tanto civiles como eclesiásticos.

El impacto de esa edad dorada misional sobre los cronistas franciscanos, dominicos y agustinos de las épocas posteriores fue enorme. Sobre sus premisas se construyeron todos los menologios de las crónicas

provinciales, que se dedicaron a repetir y reelaborar los materiales del siglo XVI.

En buena medida el hecho se debió al estancamiento de las misiones mendicantes en el siglo XVII, incluso las de los franciscanos, quienes conseguían escasos resultados entre los nómadas norteños. Frente a esta hagiografía que vivía de las "glorias pasadas", se escribía otra que exaltaba hazañas presentes; los misioneros jesuitas estaban obteniendo brillantes resultados entre los indios de Sinaloa y Sonora y sus escritores se encargaban de darles la publicidad necesaria.

Ante las dificultades que vivían sus misiones norteñas (todas, excepto la de Nuevo México, fundadas cerca de una fortaleza militar y con muy pocos fieles), los hagiógrafos franciscanos encontraron una salida en otra de sus glorias pasadas, el lego Sebastián de Aparicio, cuya causa se llevaba en Roma. Sin embargo, el siervo de Dios no había sido misionero y, por lo tanto, no podía cumplir con las expectativas de la orden, ni siquiera con las literarias. A fines del siglo XVII dos hechos vinieron a cambiar este panorama, ambos muy relacionados entre sí. En 1682 se fundaba el colegio de *Propaganda Fide* de Santa Cruz en Querétaro. Éste era el primero de varios establecimientos que tenían como fin reforzar las misiones franciscanas y llevarlas al éxito obtenido por las empresas jesuitas; por esos años llegaba a Nueva España un fraile valenciano llamado Antonio Margil de Jesús, fundador de dos colegios más, predicador y sacerdote ejemplar. Con él los franciscanos obtenían por fin al candidato ideal, no sólo para hacerlo objeto de una abundante hagiografía y para proponerlo a Roma para su veneración universal, sino también para construir alrededor de él una segunda edad dorada. Fray Margil fue para la Nueva España del siglo XVIII el modelo más acabado del misionero.

La hagiografía de un varón apostólico

El cristianismo presentó desde sus orígenes el germen de la expansión misionera; religión proselitista, especialmente desde su inserción en el Imperio romano, la nueva fe consideró que su papel histórico no tenía otra finalidad que la de extender la salvación a todos los hombres. Después de Constantino, el mandato de Jesús, "Id pues, enseñad a todas las naciones",

tomó un cariz mesiánico y se justificó incluso el uso de la fuerza como medio para conseguir la conversión.

El modelo hagiográfico del misionero pretende remontarse a los apóstoles, sobre todo a san Pablo, pero su estructuración como género literario y sus características básicas no aparecieron sino hasta los tiempos en que los pueblos germánicos, eslavos y celtas comenzaron a ser integrados dentro de la cristiandad por los monjes itinerantes; sin embargo, convertidos en personajes casi míticos, estos monjes, héroes fundadores e intercesores, padres de naciones como san Patricio, san Bonifacio o san Columbano, quedaban muy alejados del ámbito terreno; tal situación se vio reforzada además ya que durante casi tres centurias la labor misional sufrió un estancamiento, detenida por el avance islámico. Los siglos X y XI vivieron nuevos impulsos evangelizadores en la Europa del este, pero no fue sino hasta el XIII, con la aparición de las órdenes mendicantes, que el ideal misionero se consolidó e intentó abarcar zonas fuera de Europa. Este impulso llegó hasta el siglo XVI con las misiones mendicantes y jesuitas de la época moderna en América y en Asia. Es entonces cuando surgió ese nuevo tipo de misionero representado en sus dos facetas por Francisco Xavier y Pedro de Alcántara. Personaje fundamental de la Contrarreforma, el nuevo héroe no sólo llevaba la fe a los no cristianos (paganos e infieles), sino que también era quien recuperaba para la Iglesia a los descarriados, fortalecía la fe de los fieles y atraía a ella a los herejes. El éxito de Lutero en Alemania había mostrado las deficiencias del adoctrinamiento de los católicos, causa para muchos de su conversión a las iglesias reformadas, y la necesidad de reevangelización que tenían los creyentes, tanta quizás como los paganos.

En Nueva España, el ejemplo más acabado de este nuevo tipo de misionero fue fray Antonio Margil de Jesús, muerto en 1726 a los sesenta y nueve años. En su vida quedaba plasmado tanto el ideal del sacerdote europeo de la Contrarreforma como el recuerdo de los misioneros novohispanos del siglo XVI. Su labor se había dirigido tanto a paganos como a cristianos; en una Nueva España donde no había protestantes, el papel del hereje lo cumplían los indígenas apóstatas, numerosos sobre todo en las zonas de frontera.

Los primeros hagiógrafos que exaltaron la labor de tan excelso franciscano fueron los predicadores que hablaron durante las exequias fúnebres que se le hicieron en México, y en los colegios de Zacatecas, de Querétaro y de Guatemala. De ellas nos han quedado cinco impresos que mencionan las heroicas virtudes y las gloriosas hazañas del que ya se consideraba el más grande apóstol que tuvo la América septentrional.[3]

Nueve años después salía la primera hagiografía formal del venerable franciscano: el *Peregrino septentrional atlante* del queretano Isidro Félix de Espinosa (1679-1758).[4] Este fraile cronista y autor prolífico, descrito por sus contemporáneos como un Julio César que trabajaba de día y escribía de noche, conoció a su biografiado y participó con él en las misiones de Texas entre 1701 y 1715.[5]

El padre Espinosa, además de su experiencia personal, usó y citó un elevado número de fuentes directas, crónicas y cartas, testimonios de quienes conocieron a fray Antonio.[6] La crítica histórica salta a cada paso y una rigurosa cronología nos sitúa constantemente en una narración temporal. Al igual que en el caso hagiográfico episcopal, en el del misionero la presencia de rasgos individuales y de una fuerte personalidad nos remite a los ámbitos de la biografía. Con todo, la obra no puede librarse del esquema hagiográfico y el fraile, al igual que los héroes míticos, se nos muestra como un luchador contra las fuerzas del mal, como un hombre que realiza su labor solo y que consigue conversiones prodigiosas. Esta difícil posición, a caballo entre el modelo hagiográfico y la biografía fáctica, hace de la obra de Espinosa un producto híbrido, un texto donde los fracasos y las dificultades de las misiones saltan a cada rato como abruptas piedras en un campo de flores lleno de idílicas conversiones y de apabullantes triunfos contra Satanás.

Ese mismo carácter híbrido se ve también en la presencia constante de hechos prodigiosos, inmersos en una narración cuya atención fundamental no está, sin embargo, centrada en los milagros, sino en las correrías misioneras del venerable y en su incansable labor apostólica y evangelizadora.

Esta contradicción inherente al texto de Espinosa fue notada por el jesuita Lucas del Rincón, calificador del Santo Oficio y censor de la obra, quien comenta: “Sólo recelo que no faltará quien, allanándose a confesarlo

santo, le litigue lo prodigioso; porque vivimos en un siglo tan crítico, que imaginando que lo discreto anda siempre al paso de lo desconfiado, en todo lo que excede lo común, suspende por lo menos el crédito, por no incurrir el riesgo de vulgar".[7]

¿Pasaría la obra de Espinosa la prueba que le impondrían los aires racionalistas del que fuera llamado Siglo de las Luces? La duda del censor jesuita nos hace sospechar que no.

El *Peregrino septentrional atlante*, que abarca cuatrocientas cincuenta y seis páginas, se inicia con una dedicatoria a san Antonio de Padua, patrono del biografiado y apóstol cuyas luces de santidad han sido aplaudidas y canonizadas por la Iglesia. La alusión al santo sirve a Espinosa para equipararlo con el venerable fraile Antonio, cuyas obras no fueron menos heroicas y sorprendentes que las de su homónimo. Tan poco sutil insinuación sobre la santidad de fray Margil se reitera en la introducción. El autor recibió el beneficio de una curación gracias a una partícula de manto que había servido en vida a su "amado padre". Todo lo que en adelante se contará tendrá como finalidad apoyar, con milagros y hazañas grandiosas, la apertura de un proceso de beatificación.

El material, distribuido en tres libros y en más de noventa capítulos, se organiza alrededor de varios temas clave: primeros años, actividad misional, cargos, muerte y prodigios obrados por sus reliquias. El primero de esos temas, como es tradicional en la hagiografía, se refiere a los años de formación en la vida del venerable. Abarca los siete primeros capítulos del libro I y comprende desde su nacimiento hasta que salió para América. Natural de Valencia, Margil fue hijo de una familia pobre pero ilustre, hecho que es utilizado para elucubrar sobre un aspecto de la hagiografía que había dejado de ser funcional: nobleza no es sinónimo de riqueza. "Ha muchos días que se tratan hermanablemente buena sangre y mala fortuna, pues no son los hombres nobles por sólo ser ricos, ni menos ilustres por estar colocados en la categoría de los pobres."[8]

Nacer bajo el signo de Virgo y el día de santa Clara de Montefalco fue premonición de su virginidad, pureza y dedicación a la meditación de la pasión de Cristo. Una niñez intachable, "natural dócil, genio blando, ánimo generoso", anunciaba ya al santo. Desde sus años pueriles el pequeño Margil descollaba en abstinencia, caridad y piedad y Dios le regalaba con

algunos hechos prodigiosos. En él se dieron cita los tres elementos que hacen florecer la planta de la perfección: la naturaleza es el campo, la doctrina la semilla, el ejercicio el cultivo. Su madre ocupó un papel central en los tres. “Mira Antonio —le decía— que tienes obligación de ser santo, porque yo te pedí a Dios para Dios.” Esta influencia se convierte para Espinosa en profecía: “Suele Dios desatar la lengua de las madres para profetizar el estado de sus hijos”.[9] Aunque el verdadero autor de tal prodigio fue el mismo Creador: “Imprimió el pintor supremo con primoroso cuidado este lienzo al óleo de su gracia, como quien tenía determinado hacer una maravillosa ostentación de sus pinceles en una imagen que fuese perfecta copia de varones apostólicos”.[10]

Después de recibir el hábito franciscano en el convento de su ciudad natal, fray Antonio descolló en todas las virtudes propias del estado religioso, virtudes que adornarían los cincuenta y cuatro años restantes de su existencia terrena: gusto por la soledad y por la oración, disciplinas y ayunos; ejercicio de la pobreza y de la humildad, basada en el desprecio de sí mismo. “Amor y temor eran los que impelían su corazón fervoroso… Batallaban en el campo de su columbino corazón esos dos nobles afectos, y cuando le animaba el amor a solicitar la subida al monte alto de la perfección evangélica, le arredraba el temor y desconfianza de su natural miseria”.[11] Tal actitud lo llevaba de la mano hacia el desprecio por las cosas del mundo: durante un gran rato metía la cabeza en una sepultura para percibir la hediondez y cuando se le llamó la atención dijo que lo hacía “para que el bruto cuerpo viese lo que era”.[12] Fray Antonio era modelo para los estudiantes por su memoria, su sano juicio y su prudencia y por hacer “aula del templo y de la oración estudio”.[13]

A la edad de veintiséis años escuchó hablar de la predicación apostólica que el padre fray Antonio Linaz de Jesús María hacía en la América septentrional y decidió pasar allá. Después de una emotiva escena de despedida con su madre, llena de sensiblería y de lágrimas, el héroe se lanzó a la aventura de buscar esas almas que aún yacían “entre tinieblas de gentilidad y en las sombras de muerte de la idolatría”.[14]

De esta frase se desprende el segundo, y sin duda el más importante, de los temas del tratado: la predicación de la fe, actividad que definía básicamente al misionero como tal. Los campos de su acción se dirigían a

tres ámbitos: las tierras de paganos, las áreas rurales cristianizadas, pero en las que sobrevivían aún las idolatrías, y las zonas urbanas necesitadas de una reforma moral de las costumbres.

VENCEDOR DE LA IDOLATRÍA, FUSTIGADOR DEL PECADO

Los trabajos misioneros de fray Antonio Margil de Jesús entre los paganos ocupan sin duda el primer puesto en la obra de Espinosa, que tenía la fascinación de la literatura de viajes, tan en boga en esa época. En una veintena de capítulos se describen sus entradas hacia las selvas y los montes de Centroamérica, desde Costa Rica hasta Chiapas, y penetrando los vastos espacios norteños, en la sierra del Nayar y en los desiertos de Nuevo León, Coahuila y Texas.

Su actividad entre infieles, más que una vocación, era un designio divino. Ya desde que está en Yucatán, cuando los cristianos le piden que se quede con ellos, él se disculpa alegando que ha pasado a predicar entre gentiles. Un ataque pirata en Tabasco es visto como una señal del cielo para cambiar de rumbo y quedarse en Mérida, pero al echar suertes el oráculo divino señala a fray Antonio y a fray Melchor López de Jesús, el compañero que lo seguirá por años, como los destinados para la predicación entre paganos.

Emulando a los apóstoles Pablo y Bernabé, los dos frailes, amigos inseparables y “finos amantes”, como los llama el autor siguiendo un viejo tópico hagiográfico, se dirigen a su labor en busca del martirio y de la salvación de las almas. Durante seis años predican, al parecer sin el conocimiento de las lenguas nativas, entre los talamancas, los terrabas y los borucas, y obtienen asombrosas conversiones y hasta la entrega voluntaria de sus ídolos, que desaparecen quemados en enormes piras.

> Absortos escuchaban estas razones aquellos bárbaros —expresa exaltado el cronista— admiraban su constancia intrépida, su eficaz persuasiva, su tolerancia en los trabajos, su duro padecer en la falta de sustento y natural desabrigo, y sobre todo el desapego de todo lo temporal, siendo el desinterés argumento tan convincente que basta a persuadir la verdad de lo que se dice al tosco entendimiento de un gentil… [A estas razones] se ofrecieron rendidos aquellos rapaces lobos a estos dos mansos corderos, deseando ya libertarse de la tiranía del Demonio.[15]

La figura del indio, al igual que en las crónicas del siglo XVII, está estereotipada, asociada con lo demoniaco e idolátrico cuando no está convertido, o con la sumisión incondicional cuando es cristiano; su presencia, siempre incidental, es sólo el material humano con el que los frailes pueden ejercer sus virtudes a través del proceso evangelizador y de la cura de almas; en ellos se muestran las dotes de un santo para transformar a las bestias en hombres. Los indios son más objeto que sujeto, más escenografía que actor, son, en fin, una construcción retórica. Sus vicios son un espejo de la moral cristiana que considera a la idolatría como un mal, por ello los idólatras deberán mostrarse como tiranos, sodomitas, avaros, carniceros. Su presencia sirve, además, para resaltar la superioridad del espíritu sobre la materia; para contrastar la santidad del misionero con el vicio del salvaje, el orden que trae consigo la misión con el caos satánico propio de la idolatría. Este carácter moral se traslada incluso al medio natural en el que habitan los idólatras, las selvas agrestes se convierten así en espacios simbólicos cargados de sentido demoniaco.

Al igual que en las crónicas de los siglos XVI y XVII, el indígena de Espinosa se mueve de acuerdo con las necesidades e intenciones retóricas de la narración. Cuando se trata de exaltar a los frailes como destructores de la idolatría se usa el vituperio, la descripción de sus múltiples vicios; en cambio, cuando se intenta amplificar los logros de los evangelizadores se exaltan las virtudes del indio, incluso de aquel que aún está escasamente cristianizado.

Así, cuando se mencionan los logros de los frailes al reducir a los indios a pueblos (de los que se fundan doce en los valles), estos grupos son descritos como de naturaleza dócil y afable. Aquí la narración describe a dos misioneros que aprenden las lenguas con los niños y que cuidaron de sus conversos como si fueran sus padres y sus madres. Es claro que el paso del indígena de la barbarie y el satanismo a la mansedumbre y la civilidad cristianas no implicó, por tanto, convertirlo en un igual sino en un niño, es decir, en un perpetuo dependiente.

En ocasiones, cosa insólita, los mismos demonios anunciaban que esos misioneros habían llegado a lograr la conversión y recomendaban el bautismo; en otras eran los hechiceros quienes se convertían y renegaban de sus dioses, como una sacerdotisa que llegó a ser sacristana del templo

cristiano. Pero entre las rosas también había espinas; algunos idólatras, instigados por Satán, buscaban acabar con sus benefactores, quemaban iglesias, los atacaban con lanzas y macanas, los ataban a un madero para prenderles fuego, les suministraban venenos en la comida; todo era inútil pues Dios los libraba siempre, a pesar de que los misioneros estaban dispuestos al martirio; pero "queríale Dios mártir de sus deseos y le divertía sus fervorosas ansias con darle, por premio del sudor de sus trabajos, abundancia de bien colmados frutos".[16]

Las misiones centroamericanas eran aparentemente un éxito, pero de pronto, el capítulo XVII del libro primero nos da una sorpresa. Espinosa hace aquí una recapitulación que se inicia con una breve descripción "etnográfica" de la zona. Los pueblos que la habitan viven en palenques de trescientas personas, todas del mismo linaje, y en ellos los hombres no trabajan, sólo las mujeres. Después, un informe tomado de un obispo sobre el estado de las misiones en Nicaragua y Costa Rica describe una situación deplorable: desde que marcharon fray Margil y fray Melchor éstas están abandonadas por la dificultad de mantener frailes en ellas; lo único que se puede hacer para lograr mantener a estos indios en el cristianismo es hacerlos bajar de sus montañas y crear pueblos en los valles. Un panorama poco halagador que muestra más un fracaso que un éxito.

Nada tan contrario a una apología como este capítulo, más apegado a la historiografía crítica que a la hagiografía. ¿A qué se puede deber su inserción en este tratado? Una razón es sin duda la necesidad de justificar la fundación del colegio de *Propaganda Fide* de Guatemala en 1700, obra del ilustre fray Antonio y objeto de unos de los capítulos siguientes; la institución debía ser semillero de misioneros que completarían la labor iniciada por su fundador. Pero puede haber otra razón más velada: ¿el fracaso de una misión pacífica como la de Nicaragua justificaría que fray Margil haya solicitado la ayuda de la fuerza militar en su siguiente empresa misional entre los lacandones?

Es significativo que éste sea el tema de los cinco capítulos que siguen a la pesimista visión sobre Nicaragua, y que la presencia del ejército en esta conquista espiritual pase casi desapercibida. Los dos misioneros franciscanos llegaron en 1693 a la Lacandonia, con permiso de los padres dominicos que tenían la misión desde el XVI. Al principio, los indios los

hicieron prisioneros, pretendieron comérselos y les ofrecieron ídolos para que idolatraran a cambio de su salvación. La escena, típica del martirologio, hace exclamar al cronista: “Dichoso teatro el de aquella montaña donde se representaba este tierno espectáculo”. La aparición de un globo de fuego, que incendió el poblado y provocó la ira de los lacandones, salvó a los frailes, quienes fueron acusados de la desgracia y expulsados de la aldea.[17]

Hubo varios intentos más de convertirlos, seguidos de sucesivas negativas y expulsiones, hasta que fray Antonio, cuyo guardián celestial era Uriel, el arcángel de fuego, decidió pedir ayuda al capitán general de Guatemala. Éste, que tenía interés en abrir una ruta entre su jurisdicción y Campeche, aceptó la oferta y llegó a la Lacandonia con un ejército de seiscientos soldados.

> No era su ánimo —explica Espinosa— el que las armas se ensangrentasen para reducirlos; sólo si, que sujetasen la cerviz a la obediencia de nuestros católicos príncipes movidos del temor, y ya sujetos, proponerles las verdades de nuestra fe, con que voluntariamente pidiesen ser baptizados; lo cual no sólo es lícito, mas es lo que practicaron felizmente los primeros ministros de esta América.[18]

Y después de esta justificación de la guerra de conquista por razones religiosas, viejo tema discutido desde el siglo XVI, las campañas militares no aparecen por ningún lado. ¿No las hubo? El caso es que sólo se describe la recepción que se hizo al ejército con fiestas religiosas, procesiones, rosarios y actos piadosos de los que los mismos soldados participaron fervorosos. Y de ahí, abruptamente, se pasa a la misión que fray Margil realizó entre los lacandones a lo largo de dos años de actividad. “Lo que ahí sucedió nos lo ha ocultado la distancia” dice el autor, y agrega:

> Siendo el amor santo no menos ardiente que ingenioso, se arroja intrépido a los peligros, y para lograr sus empresas es astusísimo. Ingenia medios, aunque sean violentos, para abrir camino a sus deseos, y son éstos salir en busca de los tormentos, sin esperar que ellos vengan, y no aguardar sino provocar los peligros.[19]

Sus “exitosas” empresas en el sureste movieron a los superiores de fray Margil a llamarlo para reactivar las misiones del norte de Nueva España. Esta nueva etapa se inició con la fundación de otro colegio de *Propaganda Fide* en 1704, el de Guadalupe de Zacatecas, paso obligado

para mantener los frutos que conseguiría el ya mítico varón apostólico. Su primera misión fue la entrada a la sierra del Nayar, apoyado por la audiencia de Guadalajara. Un primer intento realizado en 1711 desembocó en un rotundo fracaso, a pesar de que llevaba el perdón general del rey para todos los facinerosos y esclavos fugitivos que ahí se ocultaban, y que podían haber apoyado la empresa. En un segundo intento fray Antonio fue a la ciudad de México a pedir ayuda al virrey para realizar una expedición militar, pero ésta también se frustró por los altos costos que implicaba.[20]

Las nuevas empresas misioneras entre 1713 y 1716 reciben una mención poco entusiasta por parte de Espinosa. Nuevo León y Coahuila son reinos donde la fundación de misiones se hace cerca de las fortalezas militares. El autor, que acompañaba ya para entonces a fray Margil, conocía bien las dificultades de la evangelización del norte y sus pocas expectativas de éxito, incluso para alguien como su "venerable padre": "no teniendo escolta, ni se reducen a sujeción los gentiles, ni pueden sin manifiesto peligro vivir seguros los misioneros".[21]

El optimismo parece regresar cuando Espinosa describe la última misión encargada a fray Antonio, la de Texas.[22] En esas tierras el venerable fundó varios poblados entre paganos, "al parecer de muy buenos ánimos". Su vida de ayunos y penitencias, que recordaba a los anacoretas, fue uno de los elementos que atrajo a los gentiles. Sin embargo, aquí también llegaron las dificultades. La guerra entre España y Francia y el ataque a una de las misiones más alejadas provocó que éstas fueran abandonadas momentáneamente en 1719. Desde la fortaleza de San Antonio, soldados y misioneros resistieron los ataques e incluso fundaron una nueva misión cercana dedicada a san Joseph. Finalmente, en 1721 llegó una compañía militar desde Coahuila, la cual venció a los franceses y restituyó los poblados españoles. Después de tantos fracasos, la misión de Texas parecía finalmente consolidarse.

En América, donde la herejía parecía estar salvaguardada por la fe ortodoxa, y el judaísmo y el islam apartados de los fieles, la idolatría indígena se constituyó en la otra frontera contra la que la cristiandad debía luchar.[23] Pero su presencia no estaba sólo en las tierras limítrofes; en el seno mismo de los pueblos llamados cristianos sobrevivía en prácticas

ancestrales y se manifestaba en rebeliones contra las autoridades hispánicas, en borracheras y en fiestas en las que se veneraba a los ídolos.

En Verapaz, en Suchitepec, en Honduras y, de hecho, en "todas las indias conquistadas", los indios cristianos seguían siendo idólatras y se bautizaban, oían misa y se confesaban "por cumplimiento y por miedo a los azotes".[24] Los principales culpables eran los hechiceros que mantenían una jerarquía paralela a la católica, con papas, obispos y curas; estos ministros del Demonio usaban oráculos, señalaban los días para siembras y curaciones, casaban, confesaban y bautizaban antes de que llegaran los sacerdotes cristianos. Algunos por medio de artes satánicas se transformaban en bestias y hacían daño. El tema de los "nahuales", cuya existencia real se confirma con los mismos argumentos usados por los frailes del siglo XVI, da pie a una narración fantástica sobre un brujo que voló en forma de ave de rapiña hasta el Vaticano, pero no pudo entrar al palacio papal, pues éste estaba revestido con tales resplandores que le fue imposible acercarse. "¿Quién —comenta Espinosa— al oír esto de un hombre engañado del Demonio no se enfervoriza en amor de nuestra santa fe y postrado no adora la suprema cabeza de la Iglesia venerando en ella al mismo Cristo?"[25]

Contra esta "depravación satánica" luchó también fray Margil. Los medios fueron a menudo los utilizados siempre: predicación, apoyada a menudo con una procesión en la que los misioneros salían por las calles del pueblo azotándose y cargando pesadas cruces; hogueras y "autos de fe" con los ídolos, que eran quemados por sus mismos veneradores, y prisión perpetua para los brujos, que muchas veces morían en los colegios donde se les encerraba. Todo esto inmerso en un espíritu de cruzada contra el Demonio, un nombre y un rostro con el que se podían exorcizar los miedos. En una ocasión, el misionero luchó físicamente con un diablo, como lo hizo Jacob con el ángel, para arrebatarle una cédula de esclavitud que había firmado un pecador arrepentido. Otras veces, cuando los cristianos insistían en mantener su fe, los demonios "se les hacían presentes… rogándoles e instándoles con mil ternuras y cariños a que volviesen a los antiguos deleites, libertad y soltura".[26] Fray Antonio es un Hércules que ha vencido a la hidra, cuyas siete cabezas son los vicios, y a los monstruos del lago de Lerna que son las idolatrías.[27]

Pero el Demonio no sólo habitaba entre los indios mal cristianizados del sureste, sus garras parecían haberse posesionado también de los habitantes blancos y mestizos de las urbes de españoles y de los indios de sus alrededores. Contra esta hidra también luchó incansablemente el misionero santo. Con su llegada a las ciudades y pueblos quedaba todo reformado: cesaban las usuras, se acababan la blasfemia y la sedición, se reconciliaban los enemigos y se corregían los amancebamientos. En un pueblo del sur obligó a un grupo de españoles a desposar a sus amantes mulatas, hecho que hace exclamar a Espinosa frases de aceptación de los matrimonios interétnicos en nombre de la moralidad pública.

Fray Margil fustigaba el juego, padre de la blasfemia, y lograba que los dueños de gallos mataran a sus aves y que los jugadores de naipes se arrepintieran, para lo cual jugaba con ellos apostando rosarios; de igual modo se lanzaba contra las representaciones de comedias, escuela de vicios, y exorcizaba a un grupo de "farsantes" o comediantes, por considerarlos poseídos por demonios; asimismo, consiguió que toros y saraos fueran eliminados de la fiesta de Pascua. En una ocasión atacó verbalmente a un grupo de hombres y mujeres que iban a un lugar de esparcimiento llamado La Cañada, donde se nadaba, se comía y se bebía. El demoniaco lugar fue destruido por una inundación.[28]

El texto de Espinosa nos permite vislumbrar una sociedad en la que las transgresiones a la norma moral católica son constantes: personas que pasan años sin confesarse, que viven en "amistad pecaminosa", que visitan casas de juego y corrales de comedias. Hay gente que se atrevió incluso a agredir al padre Margil, pecado muy mal visto por una sociedad que consideraba sacrílego cualquier acto contra personas eclesiásticas. Fray Margil se vio obligado a enfrentarse a menudo a esos enemigos que lo buscaban por los caminos para golpearlo o matarlo por "las verdades tan claras" con las que predicaba. Unos actores en Zacatecas, a los que el fraile quitó la clientela con sus sermones contra el teatro, intentaron emboscarlo en un camino y matarlo, pero se volvieron de piedra; hasta que no se arrepintieron y prometieron confesar su gran falta el fraile no les regresó el movimiento.[29]

La lectura de esta biografía nos abre el panorama de un mundo refractario a someterse a un orden estricto, un mundo en el que el diálogo entre la cultura popular y la elitista se terminaba, al agravarse las

diferencias sociales y reforzarse una cultura de la censura y de la austeridad contra aquella otra popular, más tolerante y heterogénea. Estamos ante una sociedad que tendía a controlar el asalto de las fuerzas incontroladas o satánicas con la amenaza de castigos terribles, justa reacción de la cólera divina.[30]

La llegada del misionero traía a menudo también el alivio a las desgracias materiales y no sólo a las espirituales. En Zacatecas, por ejemplo, libró a la ciudad de una epidemia. Sin embargo, su finalidad era salvar almas, por lo que una vez que la ciudad de Guatemala recibió su predicación, se abatió sobre ella una pestífera mortandad; "parecía que Dios esperaba la predicación y el arrepentimiento de los fieles para llevárselos de inmediato al cielo evitando así que la malicia mudase sus entendimientos y retoñasen en ellos las costumbres pecaminosas".[31] No era secreto para nadie que el arrepentimiento producido por la predicación era transitorio y que al cabo de poco tiempo regresaba el viejo ambiente de pecado entre la población.[32]

UN LEÓN EN EL PÚLPITO, UN CORDERO EN EL CONFESIONARIO

Para lograr sus asombrosos resultados, el misionero hacía uso de dos herramientas básicas: la predicación y la confesión. El modelo de sacerdote que había creado la Contrarreforma debía ser un experto en ambas actividades, y Espinosa, sabedor de esto, nos presenta a su biografiado como un gran predicador y como un experimentado confesor.

Una de las más brillantes y extensas alegorías que utiliza el autor para hablarnos de fray Antonio es aquella donde se le compara con los animales apocalípticos. En ella todas las alusiones se refieren al oficio de la palabra: el venerable es el león que no cesa de dar voces para despertar a los pecadores; como el buey, trabaja sin descanso para la divina siembra y al igual que el águila vuela sobre plazas, calles y templos para predicar.[33]

Fray Margil tenía las cualidades del buen predicador: el conocimiento teológico, la habilidad para exponer, un rostro y una figura afables, vigor físico y buena voz. Su estilo era llano y directo, que contrastaba con la predicación gesticulante, rebuscada y llena de alusiones desconocidas para

el público. A veces sus sermones eran tenidos "por indiscreción e imprudencia", pues no se cuidaba de agradar sino de convertir; su gran sencillez, como de niño, era el lastre que le permitía no ser presa de la vanidad. Donde llegaba era una animada trompeta que daba por "tierra los muros del Jericó de los vicios".[34] Por ello, a su entrada, los pueblos lo recibían con música y arcos triunfales y su partida era llorada con amargas lágrimas.

El tiempo de su acción era todo el año, pero muy especialmente la época de la Cuaresma. Durante ella se llevaban a cabo las misiones entre cristianos para preparar la Pascua y promover confesiones y arrepentimientos, con lo que se ganaban jubileos e indulgencias plenarias. En las ciudades, pero sobre todo en las minas, pueblos, haciendas y obrajes que las rodeaban, ámbitos rurales donde los párrocos ejercían una administración religiosa poco efectiva, el religioso lanzaba la red de la predicación evangélica y conseguía abundante pesca; a la confesión se dedicaba el mayor número de horas y en ese tiempo los misioneros estaban autorizados para absolver pecados reservados. Al igual que los jesuitas y franciscanos de todo el mundo católico de su tiempo, fray Margil terminaba sus misiones con una procesión espectacular en la que él y sus penitentes recorrían las calles cargando pesadas cruces y coronados de espinas. A veces, incluso, para hacer más efectista la predicación, pedía a un hermano lego que le tirase de la soga y le diese golpes, bofetadas y empellones. Este tipo de devoción, introducida por los franciscanos en el ámbito popular desde los tiempos de san Bernardino de Siena, tenía dos funciones: una edificante, para promover la práctica ascética entre los fieles; la otra pedagógica, que mostraba de manera teatral las escenas de la pasión de Cristo.[35]

La predicación debía llenar los tres requerimientos que recomendaba fray Luis de Granada: instruir el intelecto, mover la voluntad y agradar el sentimiento. El buen orador sagrado debía poseer una ardiente elocuencia para poder transmitir a su auditorio el sentimiento que lo movería a la conversión. Las expresiones dramatizadas (que creaban un espectáculo para los sentidos interiores), las "composiciones de lugar", las representaciones vívidas de las escenas bíblicas y el uso de un lenguaje metafórico formaban parte de lo que se ha llamado "la retórica de las pasiones". Los jesuitas,

maestros en este arte, habían aplicado el principio ignaciano de los ejercicios espirituales al utilizar la imaginación para hacer verosímil lo inverosímil. La retórica se convertía así en el arte de “hacer creer”, en un ejercicio que conseguía independizar las palabras de los hechos. Así, por medio de imágenes externas y sensibles, se conseguía interiorizar la vivencia religiosa, con lo cual se lograba crear en los fieles la persuasión de que era posible imitar a Cristo y a sus santos. El predicador, intermediario entre los teólogos y el pueblo, desplazaba al místico como interlocutor con la divinidad y como transmisor de sus designios.[36]

Haciendo uso de la psicología agustiniana, que insistía en la necesidad de comunicación entre el amor y el conocimiento, el predicador apelaba básicamente a la sensibilidad primaria del público, que se manifestaba con lágrimas y suspiros. El mensaje pasaba a través del gesto más que de la palabra; en los testimonios de quienes conocieron a fray Margil la descripción del contenido de los discursos es mínima frente a la constante insistencia en las actitudes, en el modo de comportarse y en los milagros. De hecho, en la base de toda la retórica imperante en la era barroca, latía una concepción emocional, más que intelectual, de la vida espiritual.[37]

Es ésta también la razón por la que en la predicación se daba un peso mayor a los temas pasionarios, a la muerte y al infierno. Junto a la culpa, motivada por el pecado que causó los sufrimientos de Cristo, el predicador utilizaba los miedos, aquellos espontáneos nacidos de los fenómenos naturales, de las epidemias y de los terremotos, para remontarse, a través del obsesivo tema de la muerte, a las terribles descripciones de las penas eternas de los condenados en el infierno. El miedo y la culpa, más que el amor, eran las mejores armas que tenía el predicador para convertir a un público que se movía por instintos primarios.

Frente a esta posición rigorista que el predicador debía tener ante su auditorio, Trento solicitaba del sacerdote una actitud de comprensión y misericordia en el acto de confesar, pues aquí se establecía con el fiel una relación personal. Éste era el espíritu de una fórmula clásica con la que se invitaba a los misioneros: “sed leones en el púlpito y corderos en el confesionario”.[38] La frase nos muestra a una autoridad muy represiva en el discurso, pero sumamente permisiva con las prácticas. La moral jesuítica, acusada de laxista por sus detractores, insistía en esto mismo: lo importante

es atacar el pecado y describirlo con pormenores, pero ser tolerante con el pecador y con sus debilidades humanas, siempre que éste muestre arrepentimiento y sujeción absoluta a las normas de la Iglesia. “La tenaz resistencia del público a la confesión detallada y obligatoria de las faltas llevó a elaborar una pastoral de la confesión donde la amenaza quedaba contrapesada por el aliento, la severidad por la ternura, el castigo por el perdón.”[39]

Junto a los temas del infierno y del pecado, propios de la predicación, los del perdón y el arrepentimiento constituían una verdadera “cultura de la esperanza”.[40] Una Iglesia maternal, llena de misericordia y de piedad, que aportaba los medios de la salvación, daba al fiel una tranquilizadora paz. En el siglo XVIII triunfaba en el mundo católico una tendencia, representada por san Alfonso María de Ligorio, que propugnaba por el justo medio entre el rigorismo “jansenizante”, para el cual la validez de la confesión derivaba de un profundo arrepentimiento y odio al pecado, y la posición laxista e indulgente de los jesuitas, que se conformaba con un arrepentimiento movido por el temor al infierno. Por ello, durante las misiones cuaresmales los misioneros tendían a recomendar la confesión general, una revisión de vida que llevaba a una auténtica conversión personal y que sacaba a las almas de su tibieza y de las confesiones monótonas y rutinarias.[41]

Ésta, al parecer, era la posición de fray Antonio, aunque el franciscano, que murió en 1726, no pudo haber conocido las doctrinas del santo fundador de los redentoristas. En la obra de Espinosa, el candidato a beato se nos muestra como un confesor que es padre, médico y juez. Este “hombre de otro mundo”, gracias al don de leer las conciencias, lograba conversiones de pecadores empedernidos, incluso de bandidos en el mismo cadalso, que venían desde el purgatorio a darle cuenta de su pronta salvación; aunque no faltan tampoco las historias, edificantes por vía negativa, de pecadores (jugadores empedernidos, hombres y mujeres lujuriosos), que no oyeron las advertencias del santo y que, en cumplimiento de la justicia divina, murieron trágicamente sin confesión; se insiste sobre todo en aquellos que no confesaron pecados por vergüenza, “peste que llena de muertos el infierno”.[42]

En los ejemplos descritos por el autor, la presencia de mujeres, tanto de las salvadas como de las condenadas, es considerable; dato significativo

que muestra la existencia de un numeroso público femenino receptor de este tipo de literatura y que confirma un hecho común en la religiosidad cristiana de todos los tiempos: la mujer es la principal transmisora de creencias y devociones en el ámbito doméstico. Sus orígenes y condición abarcan toda la gama social novohispana: monjas que reciben "la quinta esencia de su espíritu como en terreno más fecundo y proporcionado para ser un retrato del terrenal paraíso";[43] mujeres públicas que se someten a la "suave coyunda del santo matrimonio";[44] señoras que viven en "torpe amasiato" y que con su dirección espiritual visten el hábito penitente de san Francisco; nobles damas que cambian caudas, escotes y afeites por un recatado vestir; esposas que son liberadas de un marido que las golpea. Ana Guerra, a quien fray Antonio llamaba *madre,* vio extinguidas en su alma las tentaciones impuras que la acosaban cuando el fraile refregó sus manos con las suyas.[45]

Frente a éstas, no faltan tampoco historias donde el personaje femenino desobedece y se condena. Una mujer, "que por casada debía hacer profesión de ser honesta, sueltas las riendas del desbocado apetito de la carne mantenía una amistad torpe"; el santo varón la conminó a dejarla y le advirtió que de no hacerlo moriría a puñaladas, hecho que sucedió, "siendo su mesmo consorte el cruel verdugo".[46] El texto nos descubre, en fin, un mundo femenino lleno de remordimientos, escrúpulos, desconsuelos y congojas.

Fray Margil desplegó la enorme actividad descrita hasta aquí en casi todas las ciudades del reino, y a veces también en sus lugares aledaños. Mérida, Guatemala, Querétaro, Valladolid, Veracruz, Campeche, Guadalajara, México y muchas más recibieron su visita y sus favores. Por ello, las metáforas utilizadas por Espinosa para definir sus obras están todas relacionadas con el movimiento. Para expresarlo, explica, los egipcios representaban un corazón sobre una hoguera; aunque la alusión es falsa, y nos recuerda los textos herméticos del jesuita Atanasius Kircher y la medicina galénica, la imagen es de una gran efectividad poética: el movimiento perpetuo y el fuego hacen del corazón "uno de los símbolos más propios de un peregrino misionero".[47] Otra metáfora varias veces repetida es la de las nubes, "muy apropiado símbolo de los predicadores

evangélicos, quienes agitados como éstas de los vientos vuelan a fecundar con sus aguas la tierra por diversos horizontes".[48]

Tanta movilidad no deja de asombrar a sus contemporáneos y se la asocia con lo milagroso. Muy a menudo fray Margil recorría en unos minutos jornadas que requerían varios días. El don divino se transmitió incluso a sus "cacles" o sandalias, que el fraile prestaba a algunos de sus hermanos de hábito para que evitaran usar cabalgadura, pues quien se los ponía no sufría cansancio.[49]

Virtudes de prelado y de súbdito

En el ámbito barroco existía una gran distancia entre ser predicador y ser misionero. En el primero el ejemplo de vida era secundario, en el segundo era lo principal, por ello no todos los predicadores podían ser misioneros. Viajar a pie, en silencio y en conversación sobrenatural, practicar ayunos y penitencias y ser un hombre lleno de virtudes, es lo que le daba al misionero su prestigio entre las masas.

Sin embargo, tales virtudes no podían ser elementos de imitación más que para un sector de los cristianos: los frailes. Por ello, las virtudes de fray Margil que más destaca el biógrafo Espinosa son aquellas relacionadas con la vida conventual, tanto las asociadas a la ocupación de cargos dentro de la orden, como las del súbdito.

Fray Margil era paradigma para los prelados por haberse hecho cargo en varias ocasiones de la guardianía de algunos colegios. En tal puesto, se comportaba como hermano de todos y servía a todos; asistía a las disciplinas del noviciado y con soga al cuello y corona de espinas confesaba públicamente sus culpas dando ejemplo de humildad. Era el primero en el coro y en las devociones del *Via crucis* y el rosario. Era, en fin, un fiel seguidor de san Francisco, un hombre que no consideraba los cargos como medios de poder sino como espacios de servicio.

Pero sobre todo es como súbdito y sumiso religioso que fray Margil es presentado como modelo. De hecho, los veintidós capítulos que forman el libro tercero, y que se refieren a sus virtudes, son una lección para los frailes sobre el cumplimiento de los votos y virtudes monásticos. A menudo repetitiva y tediosa, esta parte del libro es un tratado teológico, lleno de

juegos retóricos, en el que el tema central gira alrededor de un viejo tópico clásico: la muerte es trascendida gracias a las obras. En este libro se resumen los sermones fúnebres que se dijeron en honor de fray Margil y se incluyen cartas y escritos del venerable que muestran su virtud y su ciencia.

A lo largo de esta sección se nos muestra a un paladín de la fe que luchó contra la idolatría; a un defensor de la doctrina contrarreformista sobre las buenas obras, que dan y aseguran la esperanza en conseguir la eterna felicidad, y a un "humano serafín" cuya caridad era una brasa encendida. Las demás virtudes se expresan con las metáforas tomadas de los tratados clásicos de emblemática y de los lapidarios y geografías medievales. En cuanto a las virtudes cardinales, éstas son simbolizadas por los cuatro ríos del paraíso: el Ganges, cuna del oro y de las esmeraldas, es la prudencia; el Geón es la templanza, que en sus cristales apaga los incendios de la concupiscencia; el Tigris, el más veloz de los ríos, es la fortaleza; el Éufrates es la justicia, por su fertilidad. Por su parte, las piedras preciosas son las que representan la observancia de los votos religiosos: el dorado crisólito es la obediencia ciega a los prelados; la cornalina, piedra roja que sirve para detener a las fieras, es la pobreza, cualidad que debe tener el franciscano ejemplar. El transparente berilo es la castidad.

Fray Margil, "que conoció antes la pena que la culpa", fue también un modelo de mortificaciones con cada uno de sus sentidos: ciego a las cosas vanas, sordo a las voces de la murmuración y a las lisonjas, privado el gusto de carnes y frutas y de los olores agradables de las flores, su cuerpo atormentado vivió siempre muriendo a las pasiones. A estos aspectos, dirigidos a los frailes, se unen otros que son propuestos a la imitación de los laicos, siendo el más claro el de las devociones: la Santa Cruz, cuya imagen plantó siempre donde iba; la virgen de Guadalupe, que dio nombre al colegio de Zacatecas que fundó; san Francisco, cuya regla siguió al pie de la letra.

En Espinosa podemos encontrar una clara muestra de la fuerte inclinación cristológica del devocionalismo de los frailes menores; una predicación que tenía como tema central la Pasión de Cristo y la elevación de calvarios, cruces y estaciones del *Via crucis* por todos los rincones por donde pasaban son prueba suficiente de ello. No obstante, no se puede

negar la especial veneración franciscana por la Madre de Dios, en cualquiera de sus advocaciones.[50]

Via crucis triunfal y muerte gloriosa de un santo en vida

Como sucede con muchos tratados hagiográficos sobre venerables novohispanos, en el de Espinosa las referencias milagrosas son más abundantes a la muerte del biografiado que durante la descripción de su vida. A pesar de ello, no podemos decir que el prodigio esté ausente de ésta. Aunque las visiones son escasas y las curaciones físicas casi no aparecen, son abundantes las menciones al don de conocer las conciencias, a la ubicuidad, a la sorprendente velocidad con que recorría los caminos y a la levitación; pero no cabe duda que con la llegada de la muerte se marca una línea divisoria con lo maravilloso, y éste se manifiesta de manera exuberante. La presencia de Dios está señalada en cada instante del proceso que lleva a la tumba y sobre todo alrededor de ésta.

Cuando en Querétaro comenzaron a presentarse los síntomas de la muerte, su prelado lo envió a México, pues "la Providencia quería que sus virtudes fueran honradas en aquella corte y que ahí se le hicieran exequias como a otro Moisés".[51] No podía ser de otra forma pues la ciudad de México tiene un carácter profético-histórico, ya que es "el oriente de las luces del santo evangelio en todos estos reinos".[52] Como el sol que fue para esta "septentrional América", fray Antonio hizo su recorrido desde el oriente hasta el poniente.

A esta elección providencial del lugar de su deceso, se une la del recorrido que realizó el moribundo entre Querétaro y México. Todos los pormenores acaecidos en el camino son descritos por el cronista como si fueran las estaciones de un *Via crucis*. En cada lugar por donde pasó, agobiado por la fiebre, se señala un acto supremo: la última misa que escuchó, el último sermón que predicó, su despedida de la Virgen en el santuario de Guadalupe.

Su larga agonía en la enfermería del convento de San Francisco de México estuvo marcada por continuas visitas de personas de todas las jerarquías, prueba de que la santidad del misionero era reconocida por todos. Hasta las monjas enviaron mensajeros para saber de su alivio,

ofrecieron oraciones y mortificaciones por él y mandaron sus imágenes milagrosas para ayudarlo.

Ese mismo reconocimiento se pudo comprobar durante su sepelio en la capilla mayor de la iglesia de San Francisco, clara muestra de las costumbres funerarias con que se honraba a las personas muertas en olor a santidad. El cadáver no pudo ser enterrado sino hasta el tercer día después de muerto, por el gran concurso de gente que quería verlo y llevarse una preciada reliquia; "fue preciso —dice el cronista— poner guardas de los soldados de palacio y mayor número de religiosos que defendiesen la integridad del cadáver, ya que no podían, aunque se hiciesen Argos, excusar le desnudasen a pedazos el santo hábito, que fue necesario mudarle la mortaja varias veces".[53]

Por ello, muchos se conformaron con besarle los pies, con tocarle el cuerpo con rosarios, medallas y pañuelos, o con llevarse las flores de su catafalco; ninguno de sus bienes "pudieron reservarse del piadoso hurto". El acto descrito es calificado como "excesos de una indiscreta piedad", pero hasta los mismos frailes se repartieron sus cilicios, una faja de ancho alambre, una faldilla sembrada de rosetillas en forma de estrellas y un juboncillo de cerdas, todos inventos de su "penitente industria". Un testigo presencial aseguró que las exequias "no hubieran sido mayores si hubieran muerto en México san Antonio de Padua o san Francisco Xavier".[54]

Pero las autoridades de la orden no sólo toleraron estos actos de culto, cuestionados por la Iglesia oficial para un hombre no beatificado, sino que, incluso, encargaron al pintor Juan Rodríguez Juárez que hiciera una pintura mortuoria del ilustre fraile. "Estos retratos —aclara Espinosa— se han difundido sin otro lustre que el que usa la común estimación con personas dignas de especial memoria y de quienes no es razón se sepulten heroicos hechos."[55] El cronista, forzado por las limitaciones hagiográficas impuestas por Urbano VIII, se ve en la necesidad de justificar a cada momento los actos que parecen contrarios a las disposiciones papales.

Esa misma actitud se puede notar al hablar de los hechos prodigiosos acaecidos alrededor del cuerpo muerto. Además del suave olor y de la flexibilidad de sus miembros, era notable el estado de sus pies; como símbolos del misionero itinerante, éstos se presentaron "muelles, blancos y tan tiernos como la carne de una criatura" y constituyeron un atractivo imán

para la concurrencia que llegaba a besarlos. Sus pies, como la lengua de san Antonio o el brazo de san Esteban, fueron el blanco de la atención y el centro de los sermones fúnebres. Pero tal veneración derivaba de su fama, no de una actitud de dulía hacia quien no estaba aún beatificado. Al hablar de unas sandalias suyas que guardaba el colegio de Querétaro, Espinosa se ve forzado a aclarar: “no como reliquias, sino como prendas de un varón que a todos edificaba con su ejemplo”.[56]

A estos prodigios corporales se agregan un sinnúmero de curaciones, liberación de maleficios y otros milagros realizados con sus reliquias y las continuas apariciones del venerable después de muerto. Una de ellas, cercado de ángeles, con un hábito bordado de piedras y flores y en el pecho un rubí encendido, nos recuerda a las imágenes de los santos en las iglesias. En otra, la Virgen y una multitud de bienaventurados lo fueron a esperar a la puerta del cielo y lo llevaron a una silla ricamente decorada que sería su sede en el paraíso. Parece que la descripción ha superado los límites hagiográficos, pero el cronista tiene siempre un comentario atinado: “sabemos hasta dónde podemos pasar sin propasarnos en tan delicado punto”.[57]

El cuerpo muerto fue colocado en un sepulcro, cedido por los condes de Orizaba, en el presbiterio del templo de san Francisco el Grande; fue enterrado entre los cadáveres de los dos hijos pequeños del aristócrata; así, quien vivió como un ángel de pureza fue sepultado entre dos niños. El entierro es descrito por Espinosa con una hermosa metáfora sobre los cuatro elementos: el cuerpo, una vez depositado en la tierra, llenó el aire de lamentos y del redoble de los bronces de toda la ciudad. “Los ciudadanos lo sepultaron en el mar de sus lágrimas y en el fuego de sus pechos ardía la hoguera en que noblemente se abrasaba.”[58] En sus honras fúnebres, en la ciudad de México, en Querétaro, en Zacatecas y en Guatemala, se predicaron elocuentes sermones y tanto obispos, virreyes y teólogos como los indios más bozales, “le daban aclamaciones de santo sin ser posibles acallarlas”. Para Espinosa, una frase de Juan Ignacio Castoreña y Ursúa en la aprobación de un sermón fúnebre que hizo el deán de catedral, Antonio de Villaseñor y Monroy, puede definir el sentir de todos: “[suplicamos] a nuestro santísimo Padre, sucesor de san Pedro, dé las providencias y letras

apostólicas [que] abrevien los deseos de todo este reino en ver beatificadas las virtudes de este religiosísimo difunto".[59]

No podía dudarse de que tan justas esperanzas se verían colmadas. ¿No era acaso fray Margil un vivo retrato de san Pablo, el apóstol de los gentiles, con quien continuamente se le compara?; ¿no se veían renovadas las huellas de los primeros evangelizadores de Nueva España en este venerable sacerdote que a pie y con desnuda planta transitó los ásperos caminos de estos vastísimos reinos?[60] El retrato que nos da Espinosa no puede ser más elocuente:

> Venía el humilde padre tostado de los soles, con un hábito muy pobre y remendado, el sombrero, que correspondía al vestuario, colgado a la espalda, y en la cuerda pendiente una calavera que le servía en los sermones; sus pies verdaderamente apostólicos, con unas suelas de cuero crudo, de la misma forma y desaliño con que las traen los indios más pobres.[61]

Toda la imagen nos remite a los primeros evangelizadores de la Nueva España. La segunda edad de oro de las misiones franciscanas que fray Antonio representaba se convertía así en una continuación de la primera edad dorada. Una línea de continuidad hermanaba a la Iglesia novohispana del siglo XVIII, con la del XVI, y la hacía continuadora, espejo y seguidora fiel de la cristiandad apostólica de los primeros tiempos. En fray Antonio se consumaba una labor iniciada ciento cincuenta años atrás y con su beatificación también se beatificaría la conquista espiritual franciscana de México.

UN CRONISTA CRIOLLO Y FRANCISCANO

Espinosa era el primer criollo que iniciaba un ciclo hagiográfico sobre un siervo de Dios "novohispano" (todos los anteriores habían sido comenzados por peninsulares). Él era también un franciscano convencido del papel providencial que desempeñaba su orden y un activo miembro de ella (Espinosa había fundado en 1733 el Colegio de San Fernando de México, cuarto instituto de *Propaganda Fide* de Nueva España). Ambas características, criollismo y franciscanismo, marcarían en adelante tanto la hagiografía como el proceso de beatificación del misionero valenciano,

aunque la segunda tuvo siempre un peso mayor. El entusiasmo patriótico debía pasar forzosamente a un segundo plano ante la dramática y sorprendente experiencia evangelizadora realizada por los hijos del pobre de Asís.[62]

El *Peregrino* no fue la única obra de Espinosa sobre fray Margil. En 1746 salía impresa su *Crónica apostólica y seráfica de los colegios de* Propaganda Fide, en la que el venerable es mencionado en numerosas ocasiones, aunque en todas su figura está supeditada a la vida de fray Melchor de López de Jesús, su compañero.[63] Sin embargo, al año siguiente el mismo autor editaba un cuadernillo de cuarenta y seis páginas con el título *Nuevas empresas del peregrino americano septentrional atlante*, en el que reunía los materiales que había recopilado en los últimos diez años.[64] La obra era publicada a raíz de una real cédula que concedía licencias para pedir limosna para la beatificación de fray Margil en 1742. El proceso ya se había echado a andar en Roma y era necesario afianzarlo con una publicación que mostrara los hechos milagrosos del candidato a la beatificación.

El librito, dividido en cinco apartados, es una miscelánea de testimonios de diversas procedencias, en su mayoría enviados por el ex comisario de los franciscanos, fray Pedro de Navarrete: informaciones jurídicas de la ciudad de Cartago en Costa Rica y de los obispados de Nicaragua y de Guatemala; testimonios privados como el de fray Blas Guillén, mercedario que acompañó a las huestes que conquistaron el Lacandón; cartas informativas como la del jesuita Antonio de Oviedo, quien se encomendaba al patrocinio de fray Margil, “con aquel privado culto que es permitido”.[65] Las narraciones, en su mayoría testimonios de monjas y frailes y de españoles laicos, refieren milagros y tienen por finalidad “afervorizar la piedad con que todos desean venerar la virtud acrisolada de varón tan memorable”.

Algunos de los prodigios narrados sucedieron en vida del venerable y nos recuerdan los *Hechos de los apóstoles*: lucha contra una mujer-demonio; resucita a una niña muerta; provoca que, en su presencia, bebés indígenas irrumpan en alabanzas a Dios, en castellano; multiplica el maíz; atraviesa puertas cerradas; detiene la lluvia sobre su cabeza. Otros son milagros que realizan sus reliquias: su capa servía de cobijo contra las

lluvias; una estampa del libro de su vida reconstituyó la mano de un sacerdote destrozada por el estallido de un cohete; una carta de su puño y letra, puesta debajo de la almohada de un moribundo, le devolvió la salud. Todos estos prodigios están muy presentes entre la población pues los viejos los trasmiten a los jóvenes. Es un hecho, concluye el autor, que cada día va creciendo la fama póstuma de este varón admirable.

La labor de fray Antonio Margil era la muestra de una Nueva España que a mediados del siglo XVIII estaba afianzando sus fronteras físicas y mentales. Jesuitas y franciscanos, que habían realizado la conquista espiritual del norte desde la centuria anterior, merecían el reconocimiento de su labor y los miembros de sus órdenes se habían encargado de darle a ésta la publicidad necesaria. Sin embargo, a la actitud de cautela sobre los métodos misionales jesuíticos que se había dado desde las primeras décadas del siglo XVIII a causa de la condenación papal de los ritos chinos y malabares, se unió la abierta oposición hacia la Compañía que llevó a su extinción; la canonización de sus venerables era una empresa imposible. Desde entonces los franciscanos quedaban sin competencia y fray Margil, su candidato, se convertía en el héroe y en el paradigma de esas hazañas.

Cuando la cultura barroca llegaba a su fin y el Occidente comenzaba a desmovilizar sus defensas contra los terrores apocalípticos y contra el omnipotente poder de Satanás, representado por el complot judío o turco y por las brujas, Nueva España presentaba como modelo a un hombre que se había distinguido por luchar precisamente contra esas fuerzas oscuras. Por otro lado, el misionero, con su ideal de vida activo y su pragmatismo, respondía mejor que los místicos y los visionarios a las inquietudes que traía consigo el Siglo de las Luces.

Pero para Nueva España, fray Antonio Margil era algo más que un misionero típico de la era barroca. Con la conversión de los idólatras en las regiones de América central y de Texas, las fronteras físicas de Nueva España, el siervo de Dios se volvía el paladín que consolidaba el territorio novohispano; sus interminables viajes a lo largo de toda la geografía mexicana, sembrando la armonía y el perdón entre todos los grupos, lo convertían en el héroe cultural de una nueva era; su veneración a la virgen de Guadalupe y su inminente beatificación aseguraban a Nueva España seguridad y paz. El misionero era, además, el puente que hermanaba la edad

dorada y gloriosa del siglo XVI con un futuro promisorio. En esta visión idílica había desaparecido ya la crítica hacia los métodos brutales de la conquista y la defensa de los indígenas contra los abusos de los españoles. A diferencia de Mendieta, que veía la edad dorada desde la perspectiva de una iglesia colonial, Espinosa concibe el espacio eclesiástico novohispano como un cuerpo autónomo, adulto y que se expande con sus propias fuerzas. Por ello no es necesario ya señalar las contradicciones entre la visión pacifista cristiana y la justificación de una conversión por medio de las armas.

A mediados del siglo XVIII fray Margil se había convertido en el símbolo de la nueva nación que se vislumbraba, de una nación criolla segura de sí misma. ¿Qué importaba que el siervo de Dios no hubiera nacido en México si con sus obras se glorificaban estos reinos?

El obispo Nicolás de Cervantes y Leonel, hijo de una de las más encumbradas familias criollas de Nueva España, expresaba esta opinión con las siguientes palabras:

> Tan vivos deseos tiene esta ciudad imperial de ver en los altares al que tiene en el depósito de su sepulcro retratada en sus finezas a Padua, que si ésta, sin ser patria de san Antonio se lo apropió hasta en el renombre de ser conocido por san Antonio de Padua, con este segundo Antonio, aunque nativo de Valencia, si prosigue como va en sus instancias podrá suceder le llame algún día el beato Antonio mexicano, pues ya tiene posesión del tesoro de sus venerables cenizas.[66]

UN PROCESO DE BEATIFICACIÓN MUY ESPERANZADOR

Desde 1728, apenas dos años después de la muerte del venerable, los colegios de *Propaganda Fide* iniciaron los trámites de introducción de la causa. También ayudó mucho la actuación de Nicolás de Cervantes y Leonel, quien, primero como obispo de Guatemala y después de Guadalajara, mandó se hiciesen las informaciones preparatorias para el caso. Sin embargo, éste no se pudo abrir por el momento y fue necesario esperar los cincuenta años estipulados por los breves de Urbano VIII.

En 1765, diez años antes de que se cumpliera el plazo, los franciscanos iniciaron los trámites sabedores de la lentitud con que se llevaban los procesos. Fray Miguel del Rosal, notario criollo del colegio apostólico de

Guadalupe, solicitó ese año al cabildo de la ciudad de México que pidiera al monarca su intercesión por la causa ante la curia romana.[67] Ésta y otras peticiones consiguieron que Carlos III solicitara al papado la apertura del proceso en 1766.[68] Para sorpresa de todos, Clemente XIII emitió un decreto en 1767 en el que nombraba ponente de la causa al cardenal de Santo Ángel y daba por iniciado el proceso con la emisión de las letras remisoriales. Ese mismo año, el promotor de la fe, cardenal Carlos Alexis Pisanus, emitía un cuestionario en latín con cuarenta y un preguntas que debían hacerse a los testigos, con miras a la elaboración de las informaciones apostólicas.[69] Al año siguiente, tras recibir las letras, se elegían procuradores en México, Guatemala, Guadalajara y Texas para formar los procesos que serían enviados a Roma.[70]

En 1769, las dudas de la Sagrada Congregación de Ritos sobre la validez de abrir una causa diez años antes del plazo requerido fueron eliminadas por un nuevo decreto pontificio de Clemente XIV. Al parecer la beatificación del venerable misionero valenciano se veía con muy buenos ojos en la curia romana. Mientras tanto, los franciscanos se movían con gran diligencia para que los documentos que debían recopilarse en Nueva España estuvieran listos lo antes posible. ¡Y cómo se movieron! En 1767 llegaban a Roma los procesos informativos de *non cultu*; en 1781 se concluían las informaciones en el obispado de Guadalajara, iniciadas en 1772;[71] en 1784 el padre fray Miguel Rosal, nombrado por los franciscanos para promover también la causa de Sebastián de Aparicio, llegaba a Roma con los procesos apostólicos que habían sido recopilados en el arzobispado de México; este religioso informaba que entre 1768 y 1778 se habían reunido veinticuatro mil cuatrocientos un ducados y aplicaba el dinero a ciento dieciséis lugares de monte arrendados cerca del Vaticano para los gastos de la causa;[72] en 1792 los informes apostólicos del obispado de Guatemala eran presentados para su aprobación ante la Sagrada Congregación de Ritos.[73] Dos años antes, en 1790, fray José Agustín Falcón, que se haría cargo de la causa en adelante, llegaba a Roma con varias cartas de obispos americanos, del virrey Revillagigedo, de varios cabildos catedralicios y de las tres audiencias de Nueva España, conseguidas por los franciscanos en apoyo de la causa.[74] Al poco tiempo llegaban a Roma numerosas *Epistolae* impresas por los carmelitas, los

betlemitas y los dieguinos novohispanos solicitando la pronta beatificación del siervo de Dios.[75]

La actividad de los religiosos fue tan eficaz que para 1796 ya habían sido aprobados todos los procesos apostólicos y se reunía, a instancias del ponente cardenal Pignatelli, una congregación antepreparatoria para definir las virtudes "en especie". Ese año una real cédula daba permiso al colegio de Guadalupe de Zacatecas para solicitar limosnas para la beatificación de su fundador.[76]

A causa de algunas minucias burocráticas pasaron aún dos años para que se celebrara la congregación preparatoria para la aprobación de las virtudes. Por fin, el 30 de enero de 1798, ésta se reunió bajo muy favorables auspicios; el éxito de la causa estaba asegurado. Pero en febrero el panorama cambió radicalmente; a la muerte de fray José Agustín Falcón el día 6 sucedió una calamidad: el 10 del mismo mes entraban en Roma las tropas francesas de Napoleón y sus soldados se alojaban en el convento de Aracoeli, lugar donde los padres franciscanos tenían el hospicio para los frailes de Indias, y en el que estaba depositada parte de la documentación del proceso del siervo de Dios. El 18 de julio un edicto napoleónico ordenaba la supresión de algunos conventos romanos, el de Aracoeli entre ellos, y sus archivos quedaban destruidos.[77] La causa quedó en suspenso durante esos días aciagos y tardó mucho en reconstituirse, por la pérdida de numerosos materiales necesarios para su continuación.

La hagiografía "margiliana" de fines del siglo XVIII

Entre la apertura del proceso en 1767 hasta los aciagos acontecimientos de 1798, una cuantiosa literatura se dedicó a exaltar la figura del siervo de Dios como parte de las campañas promocionales para su beatificación. Una de las más extensas biografías de esta época fue la *Vida portentosa del americano septentrional apóstol*, publicada en Madrid en 1775 y obra del franciscano criollo Hermenegildo Vilaplana.[78] El autor, misionero apostólico, lector de teología, calificador del Santo Oficio y cronista del colegio de Santa Cruz de Querétaro, publicó esta nueva biografía para

impulsar la causa en Roma (de ahí que su publicación fuera en España) y porque la obra de Espinosa ya estaba agotada.

En cuanto a su contenido, el texto aporta muy pocos datos a los ya mencionados por sus primeros biógrafos. En él, las virtudes tienen un papel primordial y son alegorizadas con abundantes referencias al Antiguo Testamento, aunque también se insertan algunos "hechos prodigiosos para que la narración tenga menos de desabrida". En la misma introducción el autor narra dos milagros que él personalmente obtuvo gracias a la intercesión de fray Antonio, razón por la que escribe este libro.

A pesar de su falta de originalidad en cuanto a la vida de su biografiado, el libro de Vilaplana nos da interesantes datos sobre la expansión de su culto en Nueva España. Por él sabemos, por ejemplo, que el cabildo de la ciudad de México escribió al rey en 1736 pidiéndole la promoción de la causa. Además de ese interés criollo, Vilaplana nos informa también que "hasta en los pueblos más humildes de estos reinos le forman ya todos los nichos y le fabrican los altares con las maderas de la piedad y deseo, y creciendo más cada día la fama de su santidad y prodigios".[79]

La expansión del culto a la memoria de fray Antonio debió ser una de las múltiples labores que los frailes apostólicos de los colegios de *Propaganda Fide* realizaron en las ciudades del Bajío y del norte de Nueva España. Estos sacerdotes, encargados no sólo de las misiones entre infieles, sino también de llevar a cabo una reevangelización de los cristianos, debieron difundir con gran fervor la vida y virtudes de su fundador.[80] En un informe de fray Miguel del Rosal se menciona que los misioneros apostólicos andaban por las ciudades y campos pidiendo limosna para el proceso "experimentándose muchas veces que los fieles se lamentan cuando no llega el religioso limosnero".[81]

No es gratuito, por tanto, que en las informaciones recopiladas en Guadalajara entre 1772 y 1775 se diga: "Los pueblos americanos acuden a él en sus necesidades y angustias, invocan su patrocinio, llegan a visitar su sepulcro, conservan con veneración sus imágenes y sus reliquias; y esto se practicaba tanto por la gente del común como por personas nobles, eclesiásticas y religiosas".[82]

Esta admiración está presente en las numerosas menciones que de él se hacen en las hagiografías de monjas y laicas y en textos sobre imágenes milagrosas. Como ejemplo de los segundos está el libro del clérigo secular Agustín Francisco Esquivel y Vargas sobre el Santo Cristo de la Piedad de Michoacán, en el que se exalta la figura de un misionero que fue tan devoto de la Pasión y del culto al crucificado.[83]

Pero no es en estos tratados sino en las *Vidas* de laicas y religiosas donde la veneración a fray Margil se hace más patente: José Antonio Ponce de León, biógrafo de sor Luisa de Santa Catarina y de doña Josefa Antonia Gallegos, atribuye al santo misionero la dirección mística que siguieron esas mujeres; sor Antonia de San Joaquín y sor Josefa de la Encarnación, cuyas vidas fueron descritas por Miguel Rodríguez y por José María Genovesi, respectivamente, también se vieron beneficiadas por el contacto con tan santo varón; sor Sebastiana Josefa de la Trinidad asegura en su autobiografía que fue un sermón y una conversación con el venerable lo que la llevó a seguir la vida religiosa; por último, se atribuye a fray Margil haber influido en la fundación de los colegios-recogimientos de Santa Rosa de Querétaro y de la virgen de los Dolores en San Juan del Río.[84] Tan abundantes ejemplos reflejan no sólo la presencia determinante que tuvo este destacado director de conciencias en el ámbito femenino, también son muestra de la necesidad de asociar hagiográficamente a esas mujeres con un varón que muy pronto sería elevado a los altares.

Ese mismo interés por usufructuar la fama de santidad de fray Margil fue el que llevó al clérigo Bruno Francisco Larrañaga a proponer en 1788 la elaboración de un enorme poema épico, basado en la obra de Vilaplana, al que llamaría la *Margileida*, realizado sobre el esquema de la *Eneida* de Virgilio.[85] El proyecto pretendía sacar el erudito texto en tres volúmenes y en versión bilingüe latino-castellana, para lo cual se solicitaban suscriptores que con donativos financiaran la edición. A pesar de la difusión que tuvo el proyecto gracias a la gaceta literaria de Alzate, la obra jamás se publicó.

También inédito quedó el texto de fray José Antonio de Alcocer sobre la *Historia del colegio de* Propaganda Fide *de Zacatecas*, terminado igualmente alrededor de 1788. Como fundador del establecimiento fray Margil ocupa un importante papel en esta crónica y su vida y ejemplo se mencionan a menudo como paradigmas del buen religioso, como el modelo

que imitan los misioneros del colegio. Además de los ya conocidos datos de Espinosa, Alcocer cita numerosos documentos inéditos sobre las misiones del norte, como la transcripción de un informe que el venerable envió a la Audiencia de Guadalajara sobre el Nayar y las dificultades que encontró entre los coras en 1711. Para esas fechas las esperanzas de éxito para el proceso eran enormes y Alcocer no duda que pronto se le venerará en los altares, pues los testigos que han declarado "son en tan crecido número que en pocas causas de canonización se verán tantos".[86] El optimismo de Alcocer sobre la beatificación del fraile andariego y fundador puede corresponder a una esperanza: quizá con un santo propio se impulsarían las decaídas misiones del norte.

Este mismo deseo pudo ser también el de fray Juan Domingo Arricivita, autor de la segunda crónica apostólica del colegio de Santa Cruz impresa en 1792. En ella, la vida del siervo de Dios ocupa los treinta capítulos que forman el libro primero. La finalidad de poner tan extensa noticia al inicio de su texto es juntar las dos obras de Espinosa, la *Crónica* y el *Peregrino*, que estaban separadas, para que esta *Vida*, "unida a la de los ínclitos héroes que le acompañaron en sus apostólicas tareas… [se enlace con] los sucesos relativos a la historia de ellas mismas y se conserve la memoria de sus ejemplares proezas".[87] Este autor, al igual que muchos otros antes y después de él, hacían de fray Antonio Margil fundador del convento de Querétaro, quitándole al padre Linaz este lauro; la falsa noticia, agregada como una joya más a la corona del insigne misionero, sería repetida incluso en el proceso.

FRAY MARGIL, ICONOGRAFÍA Y CULTO

A la mitad de su larga relación sobre la vida de fray Margil, Arricivita menciona que sus estampas circulaban ampliamente y hacían incontables milagros.[88] Sin embargo, muy pocas son las muestras que nos quedan de esa abundante iconografía. Curiosamente, la estampa que encabeza la obra de Espinosa, donde el fraile aparece con un raído hábito predicando a un grupo de indígenas con penachos de plumas, no tuvo al parecer impacto en lienzos de gran formato. Los siete cuadros del venerable de los que tengo noticia muestran más bien factura de retrato, pues el fraile aparece solo, y

son seguramente posteriores a 1767, año de inicio del proceso. El modelo más difundido representa al siervo de Dios anciano, como el andariego que siempre fue, con capucha sobre la cabeza, manto, bastón y un crucifijo sobre el pecho. De este tipo existen seis ejemplares: dos de ellos están en el Museo de Guadalupe en Zacatecas (uno de cuerpo entero que perteneció al convento de México y el otro de medio cuerpo, colocado junto a la celda que habitó el siervo de Dios).[89] Un tercero se encuentra en la capilla de Balvanera (encima de la puerta lateral que da acceso a la nave de la iglesia) del templo de San Francisco de México. El cuarto cuadro, que lo pinta de medio cuerpo y con un rostro de gran expresividad, pertenece a la colección del Museo Nacional del Virreinato.[90] También sólo de busto, aunque sin capucha, se le muestra en el lienzo en la Pinacoteca Virreinal de nuestra capital.[91]

Distintos a los anteriores son dos retratos que lo presentan como predicador. En uno, que está en el museo del convento de San Francisco de Antigua en Guatemala, el fraile lleva un crucifijo al cuello y un rosario y porta en la mano derecha una pica que termina en cruz; completan su atuendo un gran sombrero que le cae a la espalda y una calavera atada a su cordón franciscano. El retrato, sacado de la descripción de Espinosa, tiene una inscripción en el ángulo superior derecho que hace referencia a dos fundaciones, la falsamente atribuida del convento de Santa Cruz de Querétaro y la del colegio de Nuestro Señor Jesucristo de Guatemala. La obra debió pertenecer a este último, pues se incluye en el texto su fecha de fundación en 1701.[92] El otro, en el Museo Regional de Querétaro, está firmado por Pedro Noriega, quien lo pinta también con la cabeza descubierta, con un crucifijo (al que parece observar) en la mano derecha y con la izquierda sobre el pecho. Sus pies, en actitud de caminar, llevan sandalias.[93]

Los cuadros aquí mencionados, aunque escasos, son expresión de lo que debió ser, sin duda, un culto muy extendido. Sus principales promotores, los franciscanos, en 1900 todavía conservaban intacta la celda en que murió el santo varón, y aún hasta nuestros días intentan reabrir el proceso.[94] Ese mismo cuidado fue el que tuvieron con su sepulcro. El 10 de febrero de 1778, con el pretexto de la inspección que el arzobispo había ordenado del cadáver, éste fue exhumado trasladándolo del presbiterio a la

capilla de Nuestra Señora de la Macana en el convento. Poco después se le construyó un sepulcro elevado en el pasillo entre la sacristía y el presbiterio; se le pusieron chapas con llaves, las cuales fueron guardadas por el arzobispo y por los guardianes de san Francisco y de san Fernando, y se mandó que en el antiguo sepulcro no se enterrara ningún otro cuerpo.[95]

La muerte de la segunda edad dorada

Con fray Antonio Margil de Jesús, predicador y religioso ejemplar, los franciscanos tenían un candidato ideal, no sólo para hacerlo objeto de una abundante hagiografía y para proponerlo a Roma para su veneración universal, sino también para construir alrededor de él una segunda edad dorada. Sin embargo, esa visión idílica, a diferencia de la que tenía Mendieta, presentaba algunas incongruencias incompatibles con la concepción de una edad dorada. Tales incompatibilidades ya se veían en la obra de Isidro Félix de Espinosa, autor intelectual de esa construcción, quien, como vimos, no pudo evitar las menciones a los fracasos y a la utilización de la fuerza militar al hablar de las hazañas de su biografiado.

Conforme pasaba el tiempo, las incongruencias se volvían cada vez mayores en los tratados historiográficos y la idea de una segunda edad dorada se resquebrajaba ante los embates de la difícil situación misionera del norte. Cuarenta años después de la aparición de la crónica del Espinosa, José Antonio de Alcocer escribía su *Bosquejo* con una ambivalencia mayor que la de su predecesor, acentuada por la visión de alguien que conoce los fracasos del pasado y no, como fray Isidro, para quien existía un futuro promisorio. Alcocer muestra, por un lado, a los frailes apostólicos como verdaderos continuadores del ideal evangélico primitivo, como los paradigmas hagiográficos cuyas vidas siguen el modelo tradicional del misionero; pero por el otro se nos pinta una situación que dista mucho de la visión idílica de una misión próspera. El colegio de Zacatecas ha tenido que abandonar numerosas fundaciones en Texas y en Tamaulipas, pues la intención evangelizadora entre infieles no se estaba cumpliendo en ellas, y los frailes no pasaban de ser párrocos de los españoles que vivían en las fortalezas y habían tenido muy pocos avances en la conversión de los indios. Para el colegio de Zacatecas la edad de oro parecía haber pasado y el

futuro se veía más en la predicación entre fieles que en la conversión de los infieles.

La misma visión presenta Juan Domingo Arricivita. Aunque la obra es una apología de la labor franciscana, que comienza con las hazañas de fray Margil y termina con la labor de los padres apostólicos entre los fieles, en el cuerpo del texto los fracasos y los problemas ocupan más espacio que los logros. En la Pimería, zona que se les encargó a raíz de la expulsión de los jesuitas, las idolatrías continúan y los frailes se enfrentan no sólo a ataques físicos sino hasta a maleficios; "los indios están infectados con trato del Demonio y contagiados de padres a hijos".[96] Además, la huida continua de indios ya cristianos de las misiones (los llamados apóstatas por los frailes) son un fenómeno muy generalizado en tierras de frontera. Tales apóstatas, junto con algunos mulatos y otros facinerosos que se ocultan entre los infieles, se alían a éstos para asaltar los poblados. Los padres apostólicos han fundado misiones entre apaches, yumas y seris, pero todas han sido destruidas por rebeliones que asolan y destruyen los pueblos, dando a los franciscanos numerosos mártires.

La descripción de Arricivita muestra con una gran crudeza la causa de esos fracasos y las pésimas soluciones que han dado a los problemas las autoridades civiles y religiosas de la zona. En el río Colorado el comandante general de Sonora fundó dos fortalezas militares y pueblos de españoles junto con las misiones; esto, unido al paso de soldados hacia California y a la poca importancia que se le ha dado a la evangelización, ha alterado a los indios que terminaron matando a religiosos y civiles con gran crueldad en 1782. La rebelión del Colorado parece inclinar al autor hacia un proyecto de penetración pacífica sin la intervención de militares; no obstante, a todo lo largo de la obra se ha insistido en la necesidad de que los misioneros vayan acompañados de dos o tres soldados para contener a los nómadas y "la insolente osadía de sus crueles invasiones".[97] La misma actitud se da al justificar la entrada armada de fray Margil a la Lacandonia dado que ésta se había hecho "para facilitar los progresos de aquella conquista con prosperidad más fundada".[98] ¿Por qué tan ambigua actitud ante un mismo tipo de hechos?

A raíz del fracaso del río Colorado, el rey propuso la fundación de la custodia de San Carlos en 1783 para reforzar las misiones. Sin embargo,

ésta tampoco es considerada por Arricivita una buena solución, pues con la custodia se aumenta la burocracia eclesiástica y se desvía a los pocos misioneros que hay en Sonora hacia actividades que no están directamente relacionadas con la evangelización. En el fondo lo que se ataca es la intromisión en las misiones del recién creado episcopado de Sonora y la actitud del obispo, el franciscano fray Antonio de los Reyes, que ha tenido varios altercados con los misioneros.

Es claro que en los dos casos, tanto la propuesta de penetración pacífica como la negativa a aceptar la creación de una nueva custodia, son argumentos utilizados para oponerse a que las autoridades civiles y eclesiásticas desplacen de las misiones a los colegios apostólicos. Con esa finalidad Arricivita utiliza la construcción de la segunda edad dorada creada por Espinosa. Su obra comienza con la vida y hazañas de fray Antonio Margil de Jesús, fundador de tan glorioso periodo, y señala que entre todos los misioneros del Septentrión "ninguno había degenerado de ser imitador de los padres antiguos".[99] Estos héroes, algunos de ellos mártires, han dejado la tierra lista para cosechar los frutos en zonas como el río Gila, que se vislumbra como una tierra de prometedora abundancia misional. Por ello es injusto que ahora, cuando la segunda edad dorada de los colegios parece tener un rebrote, se les quiera desplazar y arrebatarles sus glorias futuras.

En 1787, cinco años antes de que fuera impresa la obra de Arricivita, fray Francisco de Palou había sacado a la luz la biografía de fray Junípero Serra, el último gran apóstol de los colegios de *Propaganda Fide* muerto en 1784. Palou, compañero y discípulo del venerable, nos muestra a otro peninsular, un mallorquín egresado del colegio de San Fernando de México, quien, como fray Antonio, llevó una vida de intensa actividad apostólica entre fieles e infieles y fundó misiones en la Sierra Gorda y en la Alta California. Palou tiene como objetivo principal al escribir su obra hacer un llamado a sus hermanos de hábito para que vayan a California a continuar la obra de tan insigne misionero. Su visión, aunque teñida de pesimismo sobre el futuro de esas misiones, deja ver un dejo de esperanza al convertir a California en la última frontera posible para las misiones franciscanas, en la región donde se continuaría con el ideal de la segunda edad dorada.[100]

Arricivita, Palou y Alcocer escriben en una etapa de desencanto. La expulsión de los jesuitas, la secularización de las parroquias arrebatadas a

los mendicantes, las presiones que la Corona borbónica ejerce sobre el clero regular y la decadencia que están viviendo los conventos son factores que no propician ciertamente una visión optimista sobre el futuro de la rama regular de la Iglesia novohispana. Al igual que pasaba con Mendieta, la construcción de una edad dorada les permitía soñar con una renovación que partiera de las raíces mismas de la espiritualidad franciscana y de sus rasgos más significativos: la pobreza y la misión. Sin embargo, algo era distinto al periodo en el que Mendieta construía su visión idílica del pasado; en el siglo XVI, la orden franciscana tenía ante sí un futuro, sus conventos en pueblos de indios eran numerosos y las misiones norteñas se presentaban como una posibilidad, aunque difícil por el momento, llena de promesas. En el siglo XVIII, en cambio, las expectativas de la labor franciscana en el centro habían quedado truncadas por la secularización y la posibilidad de ampliar sus misiones en el norte se reducía a la recién abierta Alta California. En la mayoría de las áreas que los franciscanos ocupaban entonces en el norte, los frailes no actuaban ya como misioneros sino como párrocos y las conversiones de infieles eran cada vez más escasas. Además, a los problemas de la apostasía y a las rebeliones indígenas se agregaba la gran mortandad que destruía a las comunidades ya asentadas, producto de la explotación y de las epidemias. A diferencia de la primera, esta segunda edad había nacido con bases muy endebles y en una época que presentaba mayores dificultades para construir esperanzas a futuro. Ante los fracasos del presente era muy difícil fraguar una concepción sólida y convincente alrededor de una edad de oro en el pasado.

Con todo, la idea siguió alimentando el sueño de evangelizar a los indios que se resistían aún a la penetración cristiana: los seris, los yumas, los apaches, los comanches y los pápagos. Ese sueño creó todavía dos colegios apostólicos más en los finales del periodo colonial (el de Orizaba en 1799 y el de Zapopan en Guadalajara en 1816). Las esperanzas son entes con largas agonías. Pero a las dificultades que ya existían se unieron los problemas nacidos de la guerra de independencia y de las asonadas políticas que llenaron nuestro siglo XIX y que restaron aún más los ya escasos recursos económicos aplicados a las misiones.

A mediados de la centuria pasada pocos frailes sostenían ya la expectativa de convertir a los nómadas. Jerónimo, un comanche

desdibujado por la leyenda, jefe guerrero que asolaba vastas regiones al sur de Estados Unidos, era un ejemplo viviente del fracaso evangelizador de buena parte del septentrión americano. Bautizado por los frailes, apostató al igual que miles de indios lo habían hecho antes que él y huyó de la misión, conservando de cristiano tan sólo su nombre. Jerónimo es la muestra de la pervivencia y también del fracaso, del ideal franciscano de construir una utopía dorada entre los indios nómadas del septentrión novohispano.

El sueño centenario de una causa

Ante la precaria situación de las misiones del norte a principios del siglo XIX y después de los caóticos acontecimientos que vivió Roma a fines del XVIII, poco halagüeñas eran las esperanzas de que el proceso de fray Margil prosperara. Sin embargo, en 1816 el Sumo Pontífice nombró ponente de la causa al cardenal Galleffi a instancias de los franciscanos españoles apoyados por el general de la orden; para esas fechas el dinero para promoverla no se podía ya esperar de la Nueva España, un país en guerra civil. Dos años después, en 1818, un informe del postulador, fray Mariano Pérez Calvillo, daba noticia de la situación financiera desastrosa en que se encontraba el proceso: los intereses y rentas de la causa estaban perdidos y el único libro de cuentas que se había salvado de la destrucción del convento de Aracoeli mostraba descuidos, dilapidaciones y otras irregularidades en los manejos.[101]

La causa volvió a quedar estancada hasta 1834, año en que un nuevo procurador, fray José María Guzmán, misionero del colegio de Guadalupe de Zacatecas, llegó a Roma con el afán de reactivarla. La Iglesia mexicana estaba viviendo entonces un serio conflicto con el Estado republicano a raíz de las leyes promulgadas en 1833 por Valentín Gómez Farías para limitar algunos privilegios eclesiásticos. La causa de fray Margil fue, posiblemente, una de las cartas utilizadas por el partido que enarbolaba la bandera "religión y fueros", para atraerse las simpatías del pueblo y, sobre todo, del general Santa Anna. En los momentos en los que Texas iniciaba sus campañas para separarse de México, conseguir la beatificación del fraile evangelizador de esas regiones podía servir para reforzar las pretensiones mexicanas sobre tal territorio.

Gracias al dinero y a los apoyos obtenidos, el nuevo gestor consiguió en 1836 un decreto papal que declaraba que el siervo de Dios Antonio Margil de Jesús había practicado las virtudes en grado heroico, noticia que al conocerse en México generó numerosos actos de acción de gracias en todo el país.[102] Ese mismo año de 1836, el padre Guzmán sacaba en Roma unas *Notizie de la vita, virtu, doni e miracoli del venerabile Antonio Margil de Giesu*. La pequeña obra no era más que un resumen de las muchas noticias que habían aparecido en Nueva España en el siglo anterior.

En 1861, la figura del siervo de Dios volvió a estar inmersa en las luchas entre liberales y conservadores a raíz de la traslación de los restos de fray Margil desde la iglesia de San Francisco a la catedral, por temor de que su sepultura original fuera profanada.[103] Aquí no importa tanto si esta prevención respondía a una intención real por parte de los liberales o si fue uno más de los infundios promovidos por los conservadores para desprestigiar a sus enemigos ante el pueblo. Lo significativo del hecho es que, a mediados del siglo XIX, los venerables novohispanos seguían siendo noticia y seguían estando presentes en la vida de los mexicanos.

Sin embargo, para esa época fray Margil ya no era un símbolo cohesionador. En el siglo XVIII su figura había sintetizado de alguna forma todos los modelos de santidad (ermitaño, místico, mártir, prelado y misionero) y había servido para intentar la unificación territorial novohispana y para tender un puente entre el pasado evangelizador del siglo XVI y el presente. Con todo, el periodo virreinal no había conseguido uniformar la diversidad étnica, social y cultural del territorio, y sus héroes frustrados se habían mostrado poco efectivos en tal proceso; por su parte, el siglo XIX enfrentaba grandes problemas económicos y políticos para cuya solución la visión religiosa se mostraba inadecuada e insuficiente. La nueva nación tenía ante sí el reto de crear una conciencia colectiva unificadora que ni fray Margil, ni ningún otro venerable o beato, podían conseguir.

EPÍLOGO

Nos acercamos al final del segundo milenio y México, país católico desde hace casi quinientos años, sólo ha obtenido de Roma la canonización de uno de sus habitantes. A lo largo del periodo virreinal este hecho debió ser poco notorio, pues se vivía con la esperanza de obtener santos propios en un tiempo razonable. De hecho, los novohispanos "canonizaron" a estos hombres y mujeres, que aún no habían sido reconocidos por Roma como santos, al rendirles culto y al dirigirse a ellos con prácticas y devociones. Junto a esta utilización pragmática hecha por todos los grupos sociales, la elite clerical criolla manifestaba la inquietud de obtener santos que avalaran su pretensión de ser iguales a los europeos. A través del consumo de una rica hagiografía y de la aportación de capitales para las causas se puede constatar que tales inquietudes eran compartidas por muchos novohispanos.

El culto rendido a las tumbas, a las reliquias, a los escritos y a las imágenes de personas nacidas o relacionadas con Nueva España articulaba el pasado con el presente y reafirmaba los vínculos de una sociedad en formación. Desde mediados del siglo XVII una rica literatura hagiográfica plasmó esos ideales y los convirtió en elementos que conformaron una conciencia criolla. En los casos aquí tratados, la punta del iceberg de más de un centenar de textos, la presencia de esta conciencia se puede descubrir en una forma narrativa llena de elementos de color local, en la exaltación de la fertilidad espiritual de la tierra novohispana y en la insistencia de mostrar que la Iglesia americana estaba a la altura de la europea.

Sin embargo, esa conciencia sólo abarcó, en la mayoría de los casos, un ámbito espacial reducido a la ciudad donde el venerable ejerció sus actividades; los promotores de las biografías y del culto de tales personajes pocas veces aspiraban a algo más que a generar una veneración local. De

hecho muy pocos se convirtieron en héroes populares en toda la Nueva España.

De los cinco casos aquí estudiados fue el de Margil de Jesús el que mejor ejemplifica una necesidad criolla más "nacional", pues con él se intentó sacralizar una tierra que consolidaba sus fronteras físicas y mentales por medio de una figura que aglutinaba las variadas realidades sociales novohispanas; su hagiografía, la más criolla de todas las aquí trabajadas, es un claro ejemplo de la utilización de elementos introducidos por la modernidad como una cronología rigurosa y una crítica de sus fuentes.

En los casos de Palafox y de López, aunque la hagiografía criolla es muy fragmentada, la expansión de su culto en varias ciudades novohispanas muestra también un fenómeno de alcances "nacionales"; prueba de ello es la existencia de una abundante iconografía y la creación de santuarios en los lugares que habitaron.

En contraste, fray Bartolomé Gutiérrez y sor María de Jesús recibieron una atención limitada al ámbito de sus ciudades natales. En el primer caso, la veneración tuvo un momento importante en la segunda mitad del siglo XVII, pero fue debilitándose en los primeros años del XVIII, pues, junto a la imposibilidad de competir con el beato Felipe de Jesús, estaba el hecho de que el modelo del mártir en el Japón era ya extemporáneo. La suerte de la monja fue distinta, debido a que la presencia de las religiosas en las ciudades era uno de los elementos que con mayor fuerza atraían la emulación patriótica local. No obstante, en ambos casos, conforme avanzaba el Siglo de las Luces, fue reduciéndose la veneración externa hacia ellos hasta convertirse en una devoción privada de las órdenes a las que ambos pertenecieron.

Resulta paradójico que estos dos venerables, los únicos criollos del conjunto, hayan sido los menos venerados, y que los tres peninsulares fueran los más solicitados para sacralizar a la Nueva España. Este dato corrobora la existencia de un hecho constante en todos los ámbitos de la cultura novohispana: la legitimación del ser criollo no podía hacerse más que a partir de los patrones que exigía la cultura europea; al final los criollos jamás pudieron desprenderse de una actitud colonizada que encontraba su justificación sólo en los términos y con los modelos de la metrópoli. Esa misma posición, aunque ahora referida al esquema más

amplio de la cultura occidental, era la comparación entre su cristianismo y el de los primeros tiempos apostólicos.

Con todo, no podemos negar que estos venerables y siervos de Dios, autores de prodigios, luchadores contra las fuerzas demoniacas, elegidos por Dios para mostrar al mundo, desde la infancia, el camino que debía seguir todo cristiano para llegar al cielo, tuvieron en Nueva España una función básica: transmitir los valores colectivos e individuales cristianos entre todas las etnias y las clases con el fin de armonizar la convivencia social y la sumisión política.

Todos estos siervos de Dios y venerables tuvieron una fuerte presencia en la memoria colectiva de su tiempo, pero su recuerdo se fue desdibujando con el paso de los años. Los primeros que perdieron su "imagen pública" fueron los venerables, pues una pequeña biografía con una escasa difusión y algunas anécdotas transmitidas oralmente sobre sus prodigios no eran elementos suficientemente fuertes para resistir los estragos del tiempo. Los siervos de Dios, por su parte, tuvieron mayores oportunidades para permanecer en el candelero de la fama gracias a la propaganda generada por sus procesos, que mantenía viva la esperanza de su futura beatificación.

Sin embargo, el sentido comunitario y milagroso que se manifestaba a través de la vida y del culto a estos personajes también comenzó a desaparecer. Primero, porque, al no permitirse su veneración pública, no podían competir con los santos sacralizados ni con las imágenes milagrosas que monopolizaban la devoción de los fieles; después, porque los modelos del ermitaño, la religiosa y el mártir dejaron de ser funcionales en una sociedad secularizada que imponía la razón como dogma y la acción como objetivo. Finalmente, el individualismo ilustrado dio la última estocada a la búsqueda de santos como vínculos de solidaridad social. La puerta de la santidad, cerrada por la Iglesia oficial y por el racionalismo ilustrado, abrió otra, la de los héroes nacionales. Muy posiblemente, la frustración de no tener santos propios propició en el México independiente el gran desarrollo del culto a los héroes libertarios del siglo XIX. Con todo, como hemos visto en los casos de los mártires del Japón, de la monja poblana y del misionero franciscano, los "pseudosantos" novohispanos continuaron haciéndose presentes a lo largo de los conflictos entre liberales y conservadores.

En nuestros días ni los santos, ni los héroes libertarios y liberales, convertidos en estatuas de cartón, son modelos dignos de imitar o de admirar. Su lugar lo ocupan hoy los actores y cantantes promovidos por el cine y la televisión; esto es tan sólo una muestra de la pobreza espiritual que vive nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS CONSULTADOS

SIGLAS

AAM: Archivo del Arzobispado de México.
AGI: Archivo General de Indias, Sevilla, España.
AGN: Archivo General de la Nación, México.
AHBMA: Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia, México.
AHCM: Archivo Histórico de la Ciudad de México.
AMRE.EESS: Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores. Embajada de España ante la Santa Sede. Madrid, España.
BMA: Biblioteca del Museo de Antropología.
BNM: Biblioteca Nacional de Madrid.
BNMx: Biblioteca Nacional de México.
CEHMC: Centro de Estudios de Historia de México Condumex. México.

FUENTES ANTIGUAS

Aguilera, Francisco de, *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas y preciosa muerte de la venerable señora Catarina de San Joan…*, México, Imprenta de Diego Fernández de León, 1688. (BNMX)

Aguilera y Castro, José Miguel, *Elogio cristiano del beato Sebastián de Aparicio…*, México, Imprenta de Felipe de Zúñiga Ontiveros, 1791.

(CEHMC)

Ajofrín, Francisco de, *Diario del viaje que hizo a la América septentrional en 1763*. México, Instituto Cultural Hispano-Mexicano, 1964. 2 vols.

Alcántara, Diego de, *Memorias de Josías renovadas en las honras que el Colegio de Santa Cruz de Querétaro hizo a su venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*. México, Bernardo de Hogal, 1727. (BMA)

Alcocer, José Antonio, *Bosquejo de la historia del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones, año de 1788*. Ed. de Rafael Cervantes. México, Porrúa, 1958. (Biblioteca Porrúa, 12)

Alegre, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. Ed. de Ernest Burrus y Félix Zubillaga. Roma, Institutum Historicum S. J., 1956-1960. 4 vols. (Bibliotheca Institutii Historici, 9, 13, 16-17)

Anónimo, *Breve descripción de los festivos sucesos de esta ciudad de la Puebla de los Ángeles*. Puebla, Colegio Real de San Ignacio, 1768. (CEHMC)

Antonio, Nicolás, *Bibliotheca hispana nova*. Madrid, Joaquín de Ibarra, 1783-1788. 2 vols. (BNMX)

Argáiz, Gregorio de, *Vida y escritos del venerable varón Gregorio López… para los devotos y doctos*. Madrid, Antonio Francisco Zafra, 1678. (BNM)

Arlegui, José, *Crónica de la provincia de nuestro seráfico padre san Francisco de Zacatecas*. México, Cumplido, 1851.

Arnaldo de Ysassy, Francisco, *Demarcación y descripción de todo el obispado de Michoacán y fundación de su iglesia catedral*… [Valladolid, 25 de abril de 1649], El original en la Newberry Library, Ayer collection, Mss. 1106 A. Primera edición *Bibliotheca Americana*, vol. I, núm. 1. Coral Gables Florida, septiembre de 1982, pp. 60-178.

Arnauld, Antoine, *Histoire de dom Jean de Palafox, evêque d'Angélopolis et depuis d'Osma, et des differences qu'il a eus avec les pp. jesuittes*. París, 1690. (BNM)

Arricivita, Juan Domingo de, *Crónica seráfica y apostólica del colegio de* Propaganda Fide *de la Santa Cruz de Querétaro*. México, Imprenta de Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792. 2 vols. (CEHMC)

Ávila, Teresa de, *Obras completas*. 2a. ed. Introd. y notas de Silverio de Santa Teresa. Burgos, Tipografía del Monte Carmelo, 1930.

Basalenque, Diego de, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*. México, La Voz de México, 1886. 3 vols.

Beristáin y Souza, Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*. México, UNAM, Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1980-1981. 3 vols. (Biblioteca del Claustro, Serie facsimilar, 1-3)

Bermúdez de Castro, Diego Antonio, *Teatro angelopolitano o Historia de la ciudad de la Puebla, 1746*. Ed. facsimilar de la de Nicolás León de 1908. Puebla, Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1985.

Bossuet, Jacques Benigne, *Oeuvres completes*. París, Librairie de Louis Vives, 1862. 31 vols.

Bustamante, Carlos María de, *El venerable Sr. D. Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Ángeles, justificado en el tribunal de la razón por haber remitido a España y separado del virreinato de México al Exmo. Sr. D. Diego López Pacheco, duque de Escalona*. México, Alejandro Valdés Impresor, 1831.

Carmona, José, *Panegírico sagrado del beato Sebastián de Aparicio predicado el 15 de octubre de 1790*. Puebla, Real Seminario Palafoxiano, 1792. (CEHMC)

Chimalpahin, Francisco de San Antón Muñón, "Séptima relación", en *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan*. México, FCE, 1982.

Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*. 2a. ed. Introd. y notas de Josefina García y Víctor Castillo. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976. 2 vols. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 6)

Claver, Martín, *El admirable y excelente martirio en el reyno de Japón de los benditos padres fray Bartolomé Gutiérrez, fray Francisco de Gracia y fray Thomás de San Agustín, religiosos del orden de San Agustín, Nuestro Padre, y de otros compañeros suyos hasta el año de 1637*. Manila, Luis Beltrán Impresor, 1638. (BNM)

Díaz de Arce, Juan, *Libro de la vida del próximo evangélico exemplificado en la vida del Ven. B. Álvarez*. México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1762. (BNM)

Díaz de Arce, Juan, *Quaestionarii expositivi pro clariori intelligentia sacrorum bibliorum*. México, Juan Ruiz, 1647-1648. 2 vols. (BNMX)

Díaz de Arce, Juan, *Studioso bibliorum*. Roma, Antonio de Rubeis, 1750.

Dinouart, Joseph Antoine T., *Vie du venèrable dom Jean de Palafox, evêque d Angélopolis et depuis d 'Osma*. Colonia, Chez Nyon, 1767.

Escobar, Matías de, *Americana Thebaida: Vitas Patrum de los religiosos ermitaños de Nuestro Padre San Agustín de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*. Ed. de Nicolás P. Navarrete. Morelia, Balsal Editores, 1970.

Escobar, Matías de, *Voces de tritón sonoro que da desde la santa iglesia de Valladolid de Michoacán la incorrupta sangre del ilustrísimo Sr. Dr. don Juan José de Escalona y Calatayud*. México, Viuda de Joseph Bernardo de Hogal, 1746.

Espinosa, Isidro Félix de, *Crónica apostólica y seráphica de todos los colegios de* Propaganda Fide *de esta Nueva España*. Ed. de Nicolás León. México, Imprenta El Tiempo, 1899.

Espinosa, Isidro Félix de, *El peregrino septentrional atlante delineado en la exemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*. México, Joseph Bernardo de Hogal, 1737. (CEHMC)

Espinosa, Isidro Félix de, *Nuevas empresas del peregrino americano septentrional atlante descubiertas en lo que hizo cuando vivía y aún después de su muerte ha manifestado Nuestro R. P. fray Antonio Margil de Jesús. Cosas admirables de nuevo averiguadas que no están en la vida de este siervo de Dios*. México, Imprenta de María de Ribera, 1747. (BNMX)

Fernández de Echeverría y Veytia, Mariano, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado*. 2a. ed. Ed. de Efraín Castro Morales. Puebla, Ediciones Altiplano, 1962-1963. 2 vols.

Florencia, Francisco de, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas en el Reino de la Nueva España e invención de la milagrosa imagen de Christo Nuestro Señor crucificado que se venera en ellas. Con un breve compendio de la admirable vida del venerable anacoreta fray Bartolomé de Jesús María y algunas noticias del santo*

fray Juan de San Joseph, su compañero. Cádiz, Imprenta de la Compañía de Jesús/Cristóval de Requena, 1689.

Florencia, Francisco de, y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*. México, Imprenta del Colegio de San Ildefonso, 1755.

Gaceta de México. Compendio de noticias de Nueva España que comprehenden los años de 1788 y 1789, vol. III, núm. 15. México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1789.

García, Esteban, *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México. Libro quinto*. Introd. y notas de Gregorio de Santiago Vela. Madrid, Imprenta G. López de Horno, 1918.

García, Genaro, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*. México, Librería Bouret, 1906. 36 vols.

Gemelli Carreri, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España*. Introd., trad. y notas de Francisca Perujo. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1976. (Nueva biblioteca mexicana, 29)

Godínez, Miguel, *Práctica de la theología mystica*. Sevilla, Juan Vejarano, 1682.

Gómez, José, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto, monja profesa de velo negro en el real convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Querétaro*. México, Herederos de la viuda de Bernardo Calderón, 1689.

González Dávila, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias occidentales*. Ed. facsimilar e introd. de Edmundo O'Gorman. México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1982.

González de Rosende, Antonio, *Vida y virtudes del Illmo. y Exmmo. señor Iván de Palafox y Mendoza*. Madrid, Julián Paredes, 1666. (BNMX)

González Lasso, Antonio, *Oración panegyrica que en la traslación de las cenizas del venerable varón Diego de los Santos Ligero, eremita en los desiertos de la ciudad de Tlaxcala… oró el licenciado…*, Puebla, Viuda de Juan de Borja, 1657. (CEHMC)

Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de nuestro padre san Agustín en las provincias de Nueva España en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*. México, Nicolás León Editor, 1926.

Guerra, José, *Relación breve de la vida ejemplar del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús, sermón fúnebre predicado en el colegio apostólico de Guadalupe en Zacatecas el 25 de septiembre de 1726*. México, Bernardo de Hogal, 1727. (BMA)

Guijo, Gregorio Martín de, *Diario (1648-1664)*. México, Porrúa, 1986. 2 vols.

Gutiérrez Dávila, Julián, *Memorias históricas de la congregación de el oratorio de la ciudad de México*. México, Imprenta de María de Rivera, 1736.

Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos. 2a. ed. Ed. de Ernesto de la Torre Villar. México, Porrúa, 1991. 2 vols.

Jesús María, Félix de, *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la venerable sierva de Dios, sor María de Jesús, religiosa profesa en el V. monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de los Ángeles de las Indias occidentales, sacadas de los procesos formados para la causa de su beatificación y canonización*. Roma, Imprenta de Joseph y Phelipe Rossi, 1756. (CEHMC)

Larrañaga, Bruno Francisco, *Prospecto de una eneida apostólica o epopeya que celebra la predicación del venerable apóstol de Occidente fray Antonio Margil de Jesús, intitulada Margileida, escrita con versos puros de Publio Virgilio Marón*. México, Herederos de José de Jáuregui, 1788.

Lemus, Diego de, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la venerable madre sor María de Jesús, angelopolitana religiosa del convento de la limpia Concepción de la ciudad de los Ángeles en la Nueva España y natural de ella*. Lyon, Anisson y Posuel, 1683. (CEHMC)

León Pinelo, Antonio de, *Epítome de la Biblioteca oriental, náutica y geográfica*. Madrid, Juan González, 1629. (BNMX)

Lezamis, José de, *Dedicatoria y breve relación de la vida y muerte del Illmo. y Rmo. señor Dr. D. Francisco de Aguiar y Seixas, arzobispo de México, mi señor*. México, Imprenta de María Benavides, 1699. (BNMX)

Llanes Campomanes de la Anunciación, Juan de, *La inocencia vindicada. Respuesta de el Rmo. padre general… a unas notas contra la vida*

interior del Sr. don Juan de Palafox. Sevilla, Lucas Martín de Hermosilla, 1694. (BNM)

López Aguado, Juan, *Voces que hicieron eco en la religiosa pira que en la honra del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús el día 21 de agosto de 1726 en el convento de N. P. S. Francisco de México*. México, Bernardo de Hogal, 1727. (BMA)

Lorenzana, Francisco Antonio de, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México*. México, Joseph Antonio de Hogal, 1769.

Losa, Francisco, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España*. México, Juan Ruiz, 1613. (BNM)

Madre de Dios, Agustín de la, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano. Mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España*. Introd. de Manuel Ramos. México, Probursa/Universidad Iberoamericana, 1984.

Madre di Dio, Giuseppe della, *Storia de la vita, virtu, doni e grazie della venerabile serva di Dio suor Maria di Gesú, monaca professa del venerabile monastero della Concezione de Angelopoli, nelle Indie occidentali*. Roma, Antonio de Rossi, 1739. (Universidad Iberoamericana)

Medina, Baltasar de, *Crónica de la santa provincia de San Diego de México*. México, Academia Literaria, 1977.

Membrive, Bernardino, ed., *Vita condotta dal servo di Dio Gregorio Lopez nella Nuova Spagna*. Trad. de B. M. Roma, Stamperia del Komarek, 1740. (BNM)

Mendieta, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, editor Joaquín García Icazbalceta. Ed. facsimilar de la de 1886. México, Porrúa, 1971. (Biblioteca Porrúa, 46)

Molinos, Miguel de, *Guía espiritual*. Introd. de Claudio Lendínez. Madrid, Biblioteca Júcar, 1974.

Moreri, Louis, *Grand Dictionaire historique, ou Le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane*. 4a. ed. Lyon, Jean Girin, 1687. 2 vols. (BNM)

Mota Padilla, Matías de la, *Historia de la conquista de la provincia de la Nueva Galicia*. Ed. de José Ireneo Gutiérrez. Guadalajara, Jal., Talleres Gráficos Gallardo y Álvarez del Castillo, 1920.

Motolinía, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed. de Edmundo O'Gorman. México, Porrúa, 1969.

Muñoz, Luis, ed., Francisco Losa, *La vida que el siervo de Dios Gregorio López hizo en algunos lugares de esta Nueva España*. Madrid, Bernardo Hervada, 1674. (BNMX)

Obras del ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios don Juan de Palafox y Mendoza. Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, 1762. 15 vols.

Palafox, Juan de, *Vida interior. Confesiones y confusiones, cargos y lágrimas de un pecador enormísimo por sus grandes culpas*. Ed. de Miguel de Vergara. Sevilla, 1691. (BNM)

Palou, Francisco, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra y de las misiones que fundó en la California septentrional*. México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1787. (BNMX)

Pardo, Francisco, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús, religiosa profesa en el convento de la limpia concepción de la Virgen María, Nuestra Señora en la ciudad de los Ángeles*. México, Viuda de Bernardo Calderón, 1676. (CEHMC)

Pérez de Ribas, Andrés, *Crónica e historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*. México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896. 2 vols. (BNMX)

Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triumphos de Nuestra Santa Fe, entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe; conseguidos por los soldados de la milicia de Compañía de Jesús en las misiones de la provincia de Nueva España*. Madrid, Alonso de Paredes, 1645.

Philaretes, Alethino, *Correspondencia de cinco cartas entre nuestro erudito antijesuita y N. N. teólogo imparcial, sobre la acusación de Jansenismo, intempestivamente hecha contra la doctrina del venerable Juan de Palafox*. Madrid, 1774. (BNMX)

Philaretes, Alethino, *Epistolarium de venerabilis Johannis Palafoxii, angelopolitani primum oxoniensis episcopi orthodoxia*. Roma, 1772-

1773. 3 vols. (BNM)

Ponce de León, José Antonio Eugenio, *La abeja de Michoacán: la venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud*. México, Imprenta Nuevo Rezado de doña María de Ribera, 1752.

Ponce de León, José Antonio Eugenio, *La azucena entre espinas representada en la vida de la venerable madre Luisa de Santa Catarina, definidora en su convento de Santa Catarina de Sena de la ciudad de Valladolid*. México, Imprenta del Colegio de San Ildefonso, 1756.

Ramos, Alonso, *Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*. Puebla/México, Diego Fernández de León, 1689-1692. 3 vols.

Remón, Alonso, *La vida del siervo de Dios Gregorio López, natural de Madrid, añadida de nuevos milagros y doctrina suya*. Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1617. (BNM)

Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables*. México, Porrúa, 1972. 3 vols.

Robles, Juan de, *Oración fúnebre, elogio sepulcral en el aniversario de la muy ilustre señora y venerable madre Antonia de San Jacinto, religiosa… del convento de Santa Clara… de Querétaro*. México, Viuda de Juan de Ribera, 1685.

Rodríguez, Joseph Manuel, *Vida prodigiosa del siervo de Dios fray Sebastián de Aparicio*. México, Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1769. (CEHMC)

Salgado Somoza, Pedro, *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa… Con un epítome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*. Puebla, Diego Fernández de León, 1683. Puebla, 1760. (CEHMC)

Salguero, Pedro, *Vida del venerable padre y ejemplarísimo varón fray Diego de Basalenque*. México, Viuda de Calderón, 1664. (BNMX)

Salmerón, Pedro, *Vida de la venerable madre sor Isabel de la Encarnación, carmelita descalza natural de la ciudad de los Ángeles*. Puebla, Francisco Rodríguez Lupercio, 1640.

San Agustín, Gaspar de, *Conquista de las islas Filipinas*. 2a. ed. Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1975. (Biblioteca

Missionalia Hispánica, 18)

San Esteban Andrade, Francisco de, *Título glorioso del crucificado con Christo en la mystica cruz de la vida y predicación admirable del apóstol del reino de Guatemala y segunda azucena de la religión seráfica, el reverendo padre fray Antonio Margil de Jesús… predicado en el Colegio de Guatemala el 9 de septiembre de 1728*. México, Herederos de la viuda de Miguel de Rivera Calderón, 1729. (BNMX)

Sánchez Baquero, Juan, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús*. Introd. de Félix Ayuso. México, Patria, 1945.

Sariñana y Cuenca, Isidro, *Oración fúnebre… en las exequias de 21 religiosos… de san Francisco que murieron a manos de los indios apóstatas de la Nueva México en 10 de agosto del año de 1680*. México, Viuda de Bernardo Calderón, 1681.

Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*. México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

Sicardo, José, *Cristiandad en el Japón y dilatada persecución que padeció. Memorias sacadas de los mártyres de las ilustres religiones de Santo Domingo, San Francisco, Compañía de Jesús y crecido número de seglares, y con especialidad en los religiosos del orden de N. P. San Agustín*. Madrid, I. Sanz, 1698. (BNM)

Sicardo, José, *Interrogatorio de la vida y virtudes del venerable hermano fray Bartolomé de Jesús María, natural de Xalapa, religioso lego del orden de Nuestro Padre San Agustín de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de la Nueva España*. México, Juan de Ribera, 1683. (BNMX)

Sigüenza y Góngora, Carlos, *Paraíso occidental, plantado y cultivado por la liberal benéfica mano de los muy cathólicos y poderosos reyes de España, nuestros señores, en su magnífico Real Convento de Jesús María de México*. México, Juan de Ribera, 1684.

Tello, Antonio, *Crónica miscelánea de la santa provincia de Xalisco (compuesta en 1652)*, 5 vols., Juan López Jiménez *et al.* Guadalajara, Jal., Gobierno de Jalisco/Instituto Jalisciense de Antropología e Historia/Instituto Cultural Cabañas, 1987.

Torquemada, Juan de, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana*. Ed. coordinada por Miguel León-Portilla. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979. 7 vols.

Urtassum, Juan de, *La gracia triunfante en la vida de Catarina Tegakovita, india iroquesa, y en las de otras así de su nación como de esta Nueva España*. México, Joseph Bernardo de Hogal, 1724.

Vázquez de Espinosa, Antonio, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*. Ed. de Mariano Cuevas. México, Patria, 1944.

Vega, Pedro de, *Flos Sanctorum; la vida de Nuestro Señor Jesu Christo, de su Santísima Madre y de otros santos según el orden de sus fiestas*. Sevilla, Imprenta de Fernando Díaz, 1580. (BNMX)

Velasco y Arellano, José Luis, *Tierno recuerdo de la incansable solicitud e infatigable anhelo del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús...* México, Francisco Ribera Calderón, 1726. (BNMX)

Velazco, Alonso Alberto de, *Exaltación de la divina misericordia. Renovación por sí misma de la soberana imagen de Cristo Señor Nuestro crucificado que llaman de Itzmiquilpan*. México, Viuda de Juan de Ribera, 1699.

Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo occidental de las Indias*. México, Porrúa, 1971. 4 vols.

Vilaplana, Hermenegildo, *Vida portentosa del americano septentrional apóstol el V. P. fray Antonio Margil de Jesús. Relación histórica de sus nuevas y antiguas maravillas*. Madrid, Juan de S. Martín, 1775. (BNMX)

Villalobos, Joaquín Antonio, *Honroso obelisco que sobre las cenizas de el sepulcro de el Sr. Dr. don Miguel Nieto de Almirón*. Puebla, 1734. (CEHMC)

Zerón Zapata, Miguel, *La Puebla de los Ángeles en el siglo XVII. (Narración del dibujo amoroso que ideó el efecto: noticia de la creación, principio y erección de la nobilísima ciudad de la Puebla de los Ángeles)*. México, Patria, 1945.

FUENTES MODERNAS

Alamán, Lucas, *Historia de México*. Ed. facsimilar. México, FCE, 1985. 5 vols.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México (1571-1700)*. México, FCE, 1988.

Ancilli, Ermanno, ed., *Diccionario de espiritualidad*. Barcelona, Herder, 1987. 3 vols.

Andrade, Vicente de Paula, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*. México, Imprenta del Museo Nacional, 1899.

Ángeles Jiménez, Pedro, "Vida de fray Martín de Valencia escrita por fray Francisco Jiménez", en Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996.

Año cristiano. Madrid, Editorial Católica, 1959. 4 vols. (Biblioteca de autores cristianos, 182-185)

Arteaga, Cristina de la Cruz, *Una mitra sobre dos mundos. La del venerable Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Ángeles y de Osma*. Sevilla, Artes Gráficas Salesianas, 1985.

Avilés, Miguel, *Historia de España*. Madrid, Gredos, 1988.

Bartolomé, Gregorio, *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*. México, FCE, 1991.

Bell, Rudolph M., y Donald Weinstein, *Saints and Society: the Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago, University of Chicago Press, 1982.

Boero, José, *Los 205 mártires del Japón*. Trad. de Pablo Antonio del Niño Jesús. México, Imprenta de Lara, 1869.

Boureau, Alain, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*. Pref. de Jacques Le Goff. París, Cerf, 1984.

Brading, David, ed., *Siete sermones guadalupanos*. México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1993.

Brading, David, ed., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México, FCE, 1994.

Bravo Arriaga, María Dolores, "La permanencia del corazón", en *Utopías. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM*, núm. 8. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, feb.-mar., 1991, pp. 8-11.

Bravo Arriaga, María Dolores, "Santidad y narración novelesca en las crónicas de las órdenes religiosas (siglos XVI y XVII)", en *América-Europa. Encuentros, desencuentros y encubrimientos. Memorias del II Encuentro y Diálogo entre Dos Mundos: 1992*. México, UAM-Iztapalapa, 1993, pp. 32-38.

Brown, Peter, *El cuerpo y la sociedad, los cristianos y la renuncia sexual*. Trad. de Antonio J. Desmonts. Barcelona, Muchnik, 1993.

Brown, Peter, *The cult of the saints, Its Rise and function in Latin Christianity*. Chicago, The Chicago University Press, 1981. (The Haskell Lectures on History of Religions, New Series, 2)

Bynum, Caroline Walker, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. Nueva York, Zone Books, 1992.

Bynum, Caroline Walker, *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to medieval women*. Los Ángeles-Berkeley, University of California Press, 1987.

Caro Baroja, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Akal, 1978.

Carrete Parrondo, Juan *et al., El grabado en España (siglos XV-XVIII)*. 2a. ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1988. (Summa Artis, 31)

Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*. Trad. de Jorge López Moctezuma. México, Universidad Iberoamericana, 1985.

Certeau, Michel de, *La fábula mística*. Trad. de Jorge López Moctezuma. México, Universidad Iberoamericana, 1993.

Cesáreo, Mario, *Cruzados, mártires y beatos. Emplazamientos del cuerpo colonial*. West Lafayette, Indiana, Purdue University Press, 1995. (Purdue studies in romance literatures, 9)

Céspedes del Castillo, Guillermo, "Las Indias durante los siglos XVI y XVII", en Jaime Vicens-Vives, ed., *Historia de España y América, social y económica*. Barcelona, Vicens-Vives, 1972. 5 vols.

Chartier, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona, Gedisa, 1992. (Col. Ciencias sociales, Serie Historia)

Chinchilla Pawling, Perla, “La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII”, en *Historia y Grafía,* año IV, núm. 7. México, 1996, pp. 93-124.

Cuadriello, Jaime, “Don Juan de Palafox y Mendoza por Miguel Cabrera”, en *Memoria del Museo Nacional de Arte*, núm. 3. México, 1991.

Cuadriello, Jaime *et al., Juegos de ingenio y agudeza. La pintura emblemática de la Nueva España*. México, Museo Nacional de Arte/CNCA, 1994.

Cuadriello, Jaime, *Las glorias de la república de Tlaxcala: patrocinio artístico y genealogía indocristiana*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2004.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*. El Paso, Editorial Revista Católica, 1928. 5 vols.

Curiel, Gustavo, “San Felipe de Jesús, figura y culto”, en *Actas del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1988, pp. 55-98.

Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente, una ciudad sitiada*. Trad. de Mauro Armiño. Madrid, Taurus, 1989. (Ensayistas, 291)

Delumeau, Jean, *La confesión y el perdón, las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Trad. de Mauro Armiño. Madrid, Alianza Editorial, 1992.

Destephano, Michael Thomas, *Miracles and monasticism in mid colonial Puebla, 1600-1750. Charismatic Religion in conservative society*. Universidad de Florida, 1977. (Tesis de doctorado)

Espinosa Fernández, Carlos, “El cuerpo místico en el barroco andino”, en Bolívar Echeverría, ed., *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*. México, El Equilibrista, 1994, pp. 163-170.

Franco, Jean, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*. Trad. de Mercedes Córdoba. México, FCE/E1 Colegio de México, 1994.

Gallego, Andrés, y Manuel Morán, “El predicador”, en Rosario Villari, ed., *El hombre barroco*. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

García Gutiérrez, Jesús, *Hagiografía americana. Santos y beatos de América*. México, Buena Prensa, 1946.

García Gutiérrez, Jesús, *Vida del beato padre fray Bartolomé Gutiérrez*. México, Imprenta Patricio Sanz, 1932.

García Villoslada, Ricardo, ed., *Historia de la Iglesia en España*. Madrid, Editorial Católica, 1979. 5 vols. (Biblioteca de autores cristianos, Maior, 16-20)

Geary, Patrick, *Le vol des reliques au Moyen Âge. Furta Sacra*. Trad. de Pierre E. Dauzat. París, Aubier, 1993.

Glantz, Margo, *Borrones y borradores. Reflexiones sobre el ejercicio de la escritura*. México, UNAM, Coordinación de Difusión Cultural/ El Equilibrista, 1992. (Serie Manatí)

González Mello, Renato, "Palafox: donde están los peritos, camotes no satisfacen", en *El Alcaraván*, vol. II, núm. 7, oct-dic., 1991, pp. 8-15.

Groethuysen, Bernhard, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*. México, FCE, 1943.

Guerra, Francisco, Introducción al *Tesoro de medicinas* de Gregorio López. Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica/Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1982.

Huerga, Álvaro, "Los alumbrados de Hispanoamérica, (1570-1605)", en *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, vol. III. Madrid, Fundación Universitaria Española/Seminario Cisneros, 1986.

Knauth, Lothar, *Confrontación transpacífica. El Japón y el nuevo mundo hispánico. 1542-1639*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.

Lavrin, Asunción, "La vida femenina como experiencia religiosa: biografía y hagiografía en Hispanoamérica colonial", en *Colonial Latin American Review*, vol. 2, núms. 1 y 2. Albuquerque, 1993, pp. 1-26.

Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. 2a. ed., Barcelona, Gedisa, 1986. (Col. Hombre y sociedad, Serie Meditaciones)

León, Nicolás, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*. México. Tip. J. I. Guerrero, 1903.

Linage Conde, Antonio, *El monacato en España e Hispanoamérica*. Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1977.

Loreto López, Rosalva, "Las pruebas del milagro. El proceso de beatificación de la madre María de Jesús en el siglo XIX", en *Primer Coloquio Internacional de Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*. México, Condumex, 26 al 28 de noviembre de 1997. (En prensa.)

Maldonado, Luis, *Génesis del catolicismo popular*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979. (El libro de bolsillo, 46)

Maza, Francisco de la, *Catarina de San Juan, princesa de la India y visionaria de Puebla*. 2a. ed., México, CNCA, 1990. (Cien de México)

Maza, Francisco de la, *La capilla de San José de Chiapa, estado de Puebla*. México, INAH, 1960. (Dirección de Monumentos Coloniales, 10)

Mazín, Óscar, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*. México, El Colegio de Michoacán, 1996.

Medina, José Toribio, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*. Ed. de Julio Jiménez Rueda. México, Ediciones Fuente Cultural, 1952.

Medina, José Toribio, *La imprenta en Puebla de los Ángeles (1640-1821)*. Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1908.

Michaud, Joseph François, *Biographie Universelle*. Graz, Austria, Akademische Druck, 1966-1970. 45 vols.

Milhou, Alain, "Gregorio López, el iluminismo y la nueva Jerusalem americana", en *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América*, vol. III. Sevilla, 1992, pp. 55-83.

Muriel, Josefina, *Cultura femenina novohispana*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1982.

Olaechea, Ricardo, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII*. Zaragoza, s. e., 1965. 2 vols.

Pastor, Ludovico von, *Historia de los papas*. Barcelona, Gustavo Gili, 1937-1941. 39 vols.

Pérez de Salazar, Francisco, *Biografía de don Carlos de Sigüenza y Góngora, seguida de varios documentos inéditos*. México, Antigua Imprenta de Murguía, 1928.

Pérez de Salazar, Francisco, *El grabado en la ciudad de Puebla de los Ángeles*. Puebla, Gobierno del Estado, 1990.

Prosperi, Adriano, "El misionero", en Rosario Villari, ed., *El hombre barroco*. Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Puech, Henri Charles, ed., *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes II*. México, Siglo XXI, 1989. (Historia de las religiones siglo XXI, 8)

Ramos Medina, Manuel, ed., *Catálogo de pintura del Museo de El Carmen*. México, Probursa, 1987.

Ramos Medina, Manuel, *Místicas y descalzas, fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*. México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1997.

Ríos, Eduardo Enrique, *Fray Margil de Jesús, apóstol de América*. 2a. ed. México, Jus, 1955.

Rivera Garretas, María Milagros, *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglo IV-XV*. Barcelona, Icaria, 1990.

Romero de Terreros, Manuel, "Grabados y grabadores en la Nueva España", en *Miscelánea de arte colonial*. México, Reaseguros Alianza, 1990, pp. 209-227.

Romero Flores, Jesús, *Iconografía colonial*. México, SEP/INAH, 1940.

Rubial García, Antonio, "Bajo el manto de los santos propios. El proyecto criollo para un santoral poblano", en *Universidad de México*, número extraordinario. México, UNAM, SEP, 1993, pp. 38-41.

Rubial García, Antonio, "La hagiografía como historiografía", en Rosa Camelo *et al.*, *Historiografía mexicana*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1996.

Rubial García, Antonio, "Las sutilezas de la gracia. El Palafox jansenista de la Europa ilustrada", en *Homenaje a Juan Antonio Ortega y Medina*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, pp. 169-183.

Rubial García, Antonio, "Los santos milagreros y malogrados de Nueva España", en *La espiritualidad barroca colonial, santos y demonios en América. Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, vol. I. México, INAH/Condumex/Universidad Iberoamericana, 1993.

Rubial García, Antonio, "Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de Nueva España", en *Historia Mexicana*; vol. 44, núm. 3 (175). México, El Colegio de México, ene.-mar., 1995, pp. 355-383.

Ruiz Bueno, Daniel, ed., *Actas de los mártires*, texto bilingüe. Madrid, Editorial Católica, 1987. (Biblioteca de autores cristianos, 75)

Sallmann, Jean Michel, *Naples et ses saints à l'âge baroque*. París, Presses Universitaires de France, 1994.

Sánchez Castañer, Francisco, *Don Juan de Palafox, virrey de Nueva España*. Zaragoza, Talleres Editoriales del Hogar Pignatelli, 1964.

Sánchez Castañer, Francisco, "El embajador Azara y el proceso de beatificación del venerable Palafox", en *Homenaje a don Ciriaco Pérez Bustamante*, vol. III. Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica/Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1969-1970, pp. 183-200.

Sánchez Lora, José L., *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988. (Tesis, 18)

Santiago Vela, Gregorio de, *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la orden de San Agustín*. Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1913-1931. 8 vols.

Saravia, Atanasio G., *Los misioneros muertos en el norte de Nueva España*. 2a. ed. México, Ediciones Botas, 1943.

Sescosse, Federico, *El Colegio de Guadalupe de Zacatecas*. México, Fondo Cultural Bancem, 1993.

Solano, Francisco de, *Voces de la ciudad. México a través de sus impresos (1539-1820)*. Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica, 1994. (Biblioteca de historia de América)

Sosa, Francisco, *El episcopado mexicano, biografía de los Ilmos. señores arzobispos de México*. 3a. ed. México, Jus, 1962. 2 vols.

Ocaranza, Fernando, *Gregorio López, el hombre celestial*. México, Ediciones Xóchitl, 1944.

Toro, Alfonso, *La familia Carvajal. Estudio histórico sobre los judíos y la Inquisición de la Nueva España en el siglo XVI*. México, Patria, 1944. 2 vols.

Trexler, Richard C., "Alla destra di Dio. Organizzazione della vita attraverso i santi morti in Nuova Spagna", en *Church and Community 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1987. (Racolta de Studi e Testi, 168)

Valle Arizpe, Artemio de, *Gregorio López, hijo de Felipe II. (Su vida y su muerte en México)*. México, Compañía General de Ediciones, 1957. (Col. Ideas, letras y vida)

Vargas Lugo, Elisa, "Proceso iconológico del culto a santa Rosa de Lima", en *Actes du XLII^e^ Congrès International des Americanistes*. París,

1976, pp. 69-89.
Varios, *Pintura novohispana. Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán*. México, Asociación de Amigos del Museo Nacional del Virreinato, 1992-1996. 3 vols.
Vauchez, André, “El santo”, en Jacques Le Goff *et al.*, *El hombre medieval*. Madrid, Alianza Editorial, 1991.
White, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona, Paidós, 1992. (Paidós Básica, 58)
Woodward, Kenneth L., *La fabricación de los santos*. Barcelona, Ediciones B, Grupo Z, 1991. (Serie Documentos)

ÍNDICE

Agradecimientos
Introducción

La función social de los santos

Culto a los santos y literatura hagiográfica en el cristianismo primitivo
Monjes, parroquias y reliquias
La revolución urbana y los nuevos santos
La hagiografía, entre la historia y la literatura
Santidad, burocracia pontificia y vida municipal
Humanismo, protestantismo y Contrarreforma
Las reformas de Urbano VIII
La hagiografía barroca
En el Siglo de las Luces

Nueva España, una tierra necesitada de maravillas

Una cultura barroca
El papel de la Iglesia
Tres etapas en la religiosidad novohispana
Primera etapa. La utopía evangelizadora (1524-1550)
Segunda etapa. La sacralización del espacio (1550-1620)
Tercera etapa. La religiosidad criolla (1620-1750)
Los venerables novohispanos, sus procesos de beatificación
La literatura hagiográfica en Nueva España
La hagiografía como espejo de virtudes
¿Nacionalismo criollo o localismos regionales?
La hagiografía como literatura de entretenimiento
La santidad novohispana ante la ilustración (1750-1821)

El ermitaño

Profesión, solitario
El nacimiento de una leyenda áurea
Defensa de unas virtudes y de una mística poco comunes
De “luterano” a “santo”
Entre místicos y apocalípticos
La hagiografía “gregoriana” en Europa
La hagiografía “gregoriana” en Nueva España
Los avatares de un proceso de beatificación (el siglo XVII)
Los criollos rescatan a su santo ermitaño
Continúan los avatares del proceso (el siglo XVIII)
La sentencia final… y el olvido

El mártir en el Japón

¿Por qué en Japón?
La *Vida* del segundo mártir criollo en tierras japonesas
El modelo “romano” del mártir
Los procesos canónicos en el laberinto vaticano
Bartolomé en la historiografía agustina
La disputa sobre la oriundez poblana
La intervención del padre Sicardo; avances y retrocesos
La causa del mártir en los siglos XVIII y XIX
Bartolomé Gutiérrez en Matías de Escobar; la disputa poblana
El “modelo japonés” y los mártires muertos en América

La religiosa

Los caminos de la mujer
La causa de beatificación de una monja poblana
Avatares de una biografía. La obra de Francisco Pardo
Niñez ejemplar, familia devota… aunque no tanto
Modelo de virtudes femeninas
La mística de las visiones
La presencia del prodigio
La muerte de la monja y sus reliquias
Promoción episcopal y labor hagiográfica
El proceso, entre Puebla y Roma
Las biografías romanas de sor María

El destino de un proceso congelado
Recepción, iconografía y presencia literaria
Las otras treinta venerables

El obispo reformador
Padre de los pobres y el último de los siervos de Dios
Espejo de príncipes de la Iglesia
La construcción de una biografía
Palafox, el Moisés del nuevo Israel
Sorteando polémicas, quebrando lanzas
Milagros y virtudes
Entre santo cristiano y héroe clásico
El Palafox mítico; entre jansenistas y jesuitas
El nacimiento de un proceso; religión y política
Libelos, defensas y estancamiento del proceso
Fiestas, imágenes y limosnas. El mito de Palafox en América
Juan de Palafox en la literatura novohispana ilustrada

El misionero
Los fundadores de una edad dorada
La hagiografía de un varón apostólico
Vencedor de la idolatría, fustigador del pecado
Un león en el púlpito, un cordero en el confesionario
Virtudes de prelado y de súbdito
Via crucis triunfal y muerte gloriosa de un santo en vida
Un cronista criollo y franciscano
Un proceso de beatificación muy esperanzador
La hagiografía “margiliana” de fines del siglo XVIII
Fray Margil, iconografía y culto
La muerte de la segunda edad dorada
El sueño centenario de una causa

Epílogo
Bibliografía

[1] Rudolph M. Bell y Donald Weinstein, *Saints and Society*…, p. 8.

[2] Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, pp. 287 y 294.

[3] Roger Chartier, *El mundo como representación*…, pp. VII y XI.

[4] Jean Michel Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque*, pp. 122-123.

[1] Peter Brown, *The cult of the saints*…, pp. 8 y ss.

[2] *Ibid*., pp. 20 y ss.

[3] M. de Certeau, *op. cit*., p. 291.

[4] P. Brown, *op. cit*., pp. 50 y ss.

[5] M. de Certeau, *op. cit*., p. 292.

[6] Patrick Geary, *Le vol des reliques au Moyen Âge. Furta Sacra*, pp. 187 y ss.

[7] Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, p. 14.

[8] André Vauchez, "El santo", en J. Le Goff *et al.*, *El hombre medieval*, pp. 332-333.

[9] R. M. Bell y D. Weinstein, *Saints and Society*…, p. 224.

[10] Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption*…, pp. 181 y ss.

[11] C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*…, pp. 73 y ss.

[12] C. W. Bynum, *Fragmentation and Redemption*…, p. 342.

[13] C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*…, pp. 23 y 243.

[14] Luis Maldonado, *Génesis del catolicismo popular*, pp. 63 y ss.

[15] María Dolores Bravo Arriaga, "Santidad y narración novelesca en las crónicas de las órdenes religiosas (siglos XVI y XVII)", en *América-Europa… Memorias del II Encuentro y Diálogo entre Dos Mundos: 1992*, p. 35.

[16] M. de Certeau, *La fábula mística*, pp. 110, 148 y 173.

[17] R. M. Bell y D. Weinstein, *op. cit*., p. 8.

[18] Alain Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, pp. 19 y ss.

[19] A. Vauchez, "El santo", en J. Le Goff *et al.*, *op. cit*., pp. 340 y 352.

[20] *Ibid*., p. 339; Kenneth L. Woodward, *La fabricación de los santos*, p. 80.

[21] M. de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 289.

[22] A. Vauchez, "El santo", en J. Le Goff *et al*., op. cit., p. 355.

[23] R. M. Bell y D. Weinstein, *op. cit*., pp. 176 y ss. y 239-240.

[24] J. M. Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque*, pp. 109 y ss. y 123.

[25] Miguel Avilés, *Historia de España*, vol. IX, p. 211.

[26] Ermanno Ancilli, ed., *Diccionario de espiritualidad*, vol. I, pp. 298-299.

[27] Carta de Anielo Nipho, procurador de la causa de Gregorio López, 4 de julio de 1727, AGI, Audiencia de México, 3034.

[28] J. M. Sallmann, *op. cit*., pp. 20 y 45.

[29] M. de Certeau, *La escritura de la historia*, p. 289.

[30] *Idem*.

[31] J. M. Sallmann, *op. cit*., p. 241.

[32] R. M. Bell y D. Weinstein, *op. cit*., p. 141.

[33] José L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, pp. 433 y ss.

[34] J. Le Goff, *op. cit*., p. 42; J. L. Sallmann, *op. cit* ., pp. 287 y ss.

[35] Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa*…, p. 96.

[36] J. L. Sallmann, *op. cit*., p. 58.

[37] Hayden White, *El contenido de la forma*…, p. 31.

[38] K. L. Woodward, *op. cit*., p. 90; J. L. Sallmann, *op. cit*., p. 359.

[1] Francisco de Aguilera, *Sermón en que se da noticia de la vida admirable, virtudes heroicas y preciosa muerte de la venerable señora Catarina de San Joan*…, p. 20 vta. y s.

[2] *Cf*. Francisco de la Maza, *Catarina de San Juan*…

[3] Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, trat. III, cap. 14, pp. 174 y ss.

[4] *Ibid*., trat. III, cap. 2, pp. 119 y ss.

[5] Pedro Ángeles Jiménez, "Vida de fray Martín de Valencia…", en Antonio Rubial, *La hermana pobreza*…, p. 211.

[6] Michael Thomas Destephano, *Miracles and monasticism in mid colonial Puebla, 1600-1750*…, pp. 39 y ss.

[7] *Cf*. Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, primera parte, caps. 13 y 16.

[8] Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. II, p. 222.

[9] Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin, "Séptima relación", en *Relaciones originales de Chalco-Amaquemecan*, pp. 254 y ss.

[10] Richard C. Trexler, "Alla destra di Dio. Organizzazione della vita attraverso i santi morti in Nuova Spagna", en *Church and Comunity 1200-1600. Studies in the History of Florence and New Spain*, pp. 510 y ss.

[11] J. de Mendieta, *op. cit*., lib. V, primera parte, prólogo, p. 569.

[12] Juan Sánchez Baquero, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús*, cap. XXIV, pp. 114 y ss.

[13] José Miguel Aguilera y Castro, *Elogio cristiano del beato Sebastián de Aparicio*…, p. 2.

[14] José Boero, *Los 205 mártires del Japón*, p. 23.

[15] Gustavo Curiel, "San Felipe de Jesús, figura y culto", en *Actas del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, pp. 74 y ss.

[16] Antonio Vázquez de Espinosa (*Descripción de la Nueva España en el siglo XVII*, obra inédita hasta el siglo XX [México, 1944], pp. 86 y 122) menciona a Gregorio López y a Sebastián de Aparicio. Gil González Dávila, en su *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España* (vol. I, pp. 46-57 y 72-73), habla de los dos anteriores y de Bartolomé Gutiérrez.

[17] Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, vol. III, pp. 115-116.

[18] Citado por Elisa Vargas Lugo, "Proceso iconológico del culto a santa Rosa de Lima", en *Actes du XLIIem. Congrès International des Americanistes*, pp. 82 y ss.

[19] Los retablos mencionados están en la catedral de México y en la iglesia dominica de Azcapotzalco, y las pinturas se encuentran en las predelas. Agradezco a Juana Gutiérrez Haces el haberme facilitado fotografías de ellos y sus valiosas ideas sobre su simbología.

[20] Minuta de la cédula real, 12 de marzo de 1779. Informe de los fiscales, 18 de octubre de 1780. Dictamen pleno del Consejo, 22 de diciembre de 1780. AGI, Indiferente General, 3032.

[21] G. Curiel, “San Felipe de Jesús, figura y culto”, en *op. cit*., pp. 89 y ss.

[22] Instrucción para remitir informes sobre milagros. AGI, Indiferente General, 3034.

[23] Manuel Romero de Terreros, “Grabados y grabadores en la Nueva España”, en *Miscelánea de arte colonial*, p. 218.

[24] Joseph Manuel Rodríguez, *Vida prodigiosa del siervo de Dios fray Sebastián de Aparicio*, lib. IV, cap. XII, pp. 228 y ss.

[25] *Cf*. Matías de Escobar, *Voces de tritón sonoro que da desde la santa iglesia de Valladolid de Michoacán la incorrupta sangre del ilustrísimo Sr. Dr. don Juan José de Escalona y Calatayud*.

[26] *Cf*. Pedro Salguero, *Vida del venerable padre y ejemplarísimo varón fray Diego de Basalenque*; esta obra fue reimpresa en Roma en 1761 por los herederos de Barbielini, a instancias de los agustinos, quizá para promover el proceso de beatificación de fray Diego de Basalenque.

[27] Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la santa provincia de Xalisco* (compuesta en 1652), lib. IV, cap. 1, vol. IV, pp. 14 y ss.

[28] Agustín de Vetancurt, en su *Teatro* (vol. II, pp. 98-99) dice, por ejemplo, a propósito de fray Vicente Velasco, religioso organista del convento de Puebla, que pasó a Filipinas en 1580: “El señor D. fray Miguel García, arzobispo de Manila, mandó que en la memoria de los difuntos le pusiesen el título de santo. Antiguamente calificaban los obispos a los santos y así es de estimar la calificación de un prelado tan prudente”.

[29] M. T. Destephano, *op. cit*., p. 306.

[30] Este beato fue quizá el que recibió una mayor atención por parte de los hagiógrafos. Fray Joseph Manuel Rodríguez, en su obra citada sobre la vida de fray Sebastián de Aparicio, señala en el prólogo que “más de quince escritores entre regnícolas y extranjeros” han tratado sobre ese asunto hasta sus días.

[31] Una lista de tales textos y un estudio de ellos se puede ver en mi artículo “La hagiografía como historiografía”, en Rosa Camelo *et al*., *La historiografía mexicana*.

[32] P. Salguero, *op. cit*., p. 93.

[33] Joaquín Antonio Villalobos, *Honroso obelisco que sobre las cenizas de el sepulcro de el Sr. Dr. don Miguel Nieto de Almirón*, pp. 15-16.

[34] Diego de Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la venerable madre sor María de Jesús*…, p. 43.

[35] Francisco de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas*…, p. 255.

[36] Isidro Félix de Espinosa, *Crónica apostólica y seráphica de todos los colegios de* Propaganda Fide *de esta Nueva España*, lib. IV, cap. IX, pp. 491 y ss., y lib. V, cap. L, pp. 923 y ss.

[37] David Brading, ed., *Siete sermones guadalupanos*, p. 135.

[38] Carta de Ignacio Carrillo Pérez a fray Servando Teresa de Mier, 26 de marzo de 1803. Biblioteca de Antropología, Colección Gómez de Orozco, MSS. 156, fols. 85 v-96 v. La cita está en el fol. 92 r.

[39] Jaime Cuadriello, *Las glorias de la república de Tlaxcala: patrocinio artístico y genealogía indocristiana* (en prensa). Agradezco al autor el haberme facilitado este novedoso texto. Véase también Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, vol. IV, p. 189.

[40] *Cf*. Aprobación del doctor Ignacio Castorena y Ursúa, en Juan de Urtassum, *La gracia triunfante en la vida de Catarina Tegakovita, india iroquesa, y en las de otras así de su nación como de esta Nueva España*.

[41] Destephano (*op. cit*., pp. 20 y ss.) hace notar esta relación entre santidad y sociedad en la Puebla del siglo XVII.

[42] Miguel Zerón Zapata, *La Puebla de los Ángeles en el siglo XVII*…, caps. 22-23.

[43] Diego Antonio Bermúdez de Castro, *Teatro angelopolitano*…, p. 220.

[44] A. Rubial, "Bajo el manto de los santos propios. El proyecto criollo para un santoral poblano", en *Revista Universidad de México*, núm. extraordinario, pp. 38 y ss.

[45] *Cf*. José Carmona, *Panegírico sagrado del beato Sebastián de Aparicio*…; J. M. Aguilera y Castro, *op. cit*., p. 6.

[46] Agradezco a Juana Gutiérrez Haces el haberme facilitado fotografías y datos sobre estas particulares e interesantes obras.

[47] *Cf*. J. Cuadriello, *op. cit*.

[48] Alonso Ramos, *Prodigios de la omnipotencia*…, lib. I, cap. 1, vol. I, fol. 3 vta.

[49] M. D. Bravo Arriaga, "Santidad y narración novelesca en las crónicas de las órdenes religiosas (siglos XVI y XVII)", en *op. cit*., p. 38.

[50] *Cf*. Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*.

[51] *Cf*. José Antonio Alcocer, *Bosquejo de la historia del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones, año de 1788*.

[52] Lucas Alamán, *Historia de México*, vol. V, pp. 52-53.

[1] Este caso lo trato con mayor amplitud en mi artículo “Los santos milagreros y malogrados de Nueva España”, en *La espiritualidad barroca colonial, santos y demonios en América*…, y está documentado en F. de Florencia, *Descripción histórica y moral del yermo de San Miguel de las Cuevas*…, pp. 174 y ss.

[2] A. de Robles, *Diario de sucesos notables*, vol. II, p. 86; *cf*. José Sicardo, *Interrogatorio de la vida y virtudes del venerable hermano fray Bartolomé de Jesús María, natural de Xalapa, religioso lego del orden de Nuestro Padre san Agustín*…

[3] A. de Robles, *op. cit*., vol. I, p. 276.

[4] José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, p. 276. Antonio de Robles (*op. cit*., vol. I, p. 222) da esta noticia sobre él: “9 de septiembre de 1677. Hubo auto en la sala del santo tribunal de un ermitaño de Puebla, por embustero; remitiéronle al padre Antonio Núñez que lo industrie en la doctrina”.

[5] Para mayores referencias véase mi artículo “Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de Nueva España”, en *Historia Mexicana*, vol. 44, núm. 3, enero-marzo, 1995, pp. 355-383.

[6] Diego de Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, lib. III, cap. 6, p. 429; Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido en el Santo Carmelo Mexicano*…, lib. II, cap. 20, p. 140.

[7] *Cf*. Pedro Salgado Somoza, *Breve noticia de la devotísima imagen de Nuestra Señora de la Defensa*… *Con un epítome de la vida del venerable anacoreta Juan Bautista de Jesús*. Existe reedición en Puebla en 1760.

[8] *Cf*. Antonio González Lasso, *Oración panegyrica que en la traslación de las cenizas del venerable varón Diego de los Santos Ligero, eremita en los desiertos de la ciudad de Tlaxcala*…

[9] Antonio Linage Conde, *El monacato en España e Hispanoamérica*, pp. 521 y 643.

[10] El primer eremita en Nueva España fue en realidad Gaspar Díez, según Bernal Díaz del Castillo. (*Ibid*., p. 644.) [11] Alfonso Toro, *La familia Carvajal*…, pp. 177 y ss.

[12] Alain Milhou, “Gregorio López, el iluminismo y la nueva Jerusalem americana”, en *Actas del IX Congreso Internacional de Historia de América*, vol. III, pp. 55 y ss.

[13] *Cf*. Francisco Losa, *La vida que hizo el siervo de Dios Gregorio López en algunos lugares de esta Nueva España*. Un ejemplar de esta rara edición se encuentra en la BNM.

[14] *Ibid*., cap. 1, ff. 1 y ss.

[15] M. de Certeau, *La fábula mística*, pp. 34 y ss.

[16] F. Losa, *op. cit*., cap. 2, f. 5 vta.

[17] P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*…, pp. 306 y ss.

[18] M. de Certeau, *La fábula mística*, pp. 200 y 204.

[19] Brown (*El cuerpo y la sociedad*…, pp. 306-307) sostiene que la tentación más remarcada en la vida de los padres del desierto no era la lujuria sino la gula. “Sólo la voluntad retorcida de los

hombres caídos había atestado el cuerpo de comida innecesaria, dando lugar[…] al tenebroso excedente de energía física que quedaba de manifiesto en el apetito físico, la cólera y en el instinto sexual."

[20] F. Losa, *op. cit*., cap. 3, f. 9 r.

[21] P. Brown, *El cuerpo y la sociedad*…, p. 309.

[22] M. de Certeau, *La fábula mística*, p. 215.

[23] F. Losa, *op. cit*., cap. 24, f. 105 r.

[24] *Ibid*., cap. 11, f. 44 r.

[25] El autor resalta que "el haber estado el santo Gregorio López en el [hospital] en sus principios fue no pequeña causa de su acrecentamiento". (*Ibid*., cap. 8, f. 21 r.) [26] *Ibid*., caps. 16-17, ff. 64 vta. y ss.

[27] *Ibid*., cap. 4, f. 13 vta.

[28] *Ibid*., cap. 31, f. 138 r. y s.

[29] *Ibid*., cap. 18, ff. 71 v. y ss. El capítulo se llama "Cuán bien supo refrenar la lengua".

[30] *Ibid*., cap. 19, f. 63 r.

[31] M. de Certeau, *La fábula mística*, pp. 150 y 190.

[32] F. Losa, *op. cit*., caps. 25-30, ff. 109 vta. y ss.

[33] *Ibid*., cap. 27, f. 117 vta. La mención de Juan Tauler (*ca*. 1290-1561) y de Jan van Ruysbroeck (1293-1381) muestra la literatura mística a la que tenía acceso el ermitaño.

[34] *Ibid*., cap. 23, f. 97 vta. y ss.

[35] *Ibid*., cap. 23, f. 102 r. y ss.

[36] *Ibid*., cap. 24, f. 105 r. y ss.

[37] *Ibid*., cap. 26, f. 115 vta.

[38] *Ibid*., cap. 23, f. 98 vta.

[39] *Ibid*., cap. 24, f. 106 r.

[40] *Ibid*., cap. 23, f. 99 vta.

[41] *Ibid*., cap. 21, f. 71 vta.

[42] J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, pp. 207 y ss.

[43] F. Losa, *op. cit*., conclusión sin foliar.

[44] "Algunas conjeturas y razones en favor y defensa de el espíritu de Gregorio López y de su modo de vida…", AAM, L 13A caja 1. En una hoja que antecede al documento se dice que el firmante de ese documento, el jesuita Antonio Arias, es en realidad el padre Losa.

[45] Álvaro Huerga, "Los alumbrados de Hispanoamérica (1570-1605)", en *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, vol. III, pp. 60 y ss.

[46] Denuncia de fray Francisco del Santísimo Sacramento, carmelita contra el padre Losa, AGN, Inquisición, vol. 281, exp. 40, ff. 636-640 (172-176).

[47] Mariana de la Encarnación, *Crónica del convento de las carmelitas descalzas de la ciudad de México. 1641*, publicado por Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas.…*, pp. 357-358.

[48] Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias occidentales*, p. 56.

[49] Carta de don José Quintaner, confesor de las religiosas agustinas de la Encarnación, Madrid, 26 de marzo de 1741. AGI, Indiferente General, 3035.

[50] Real cédula, Madrid, 16 de julio de 1620. AGN, Reales Cédulas (duplicados), vol. 180, ff. 35 v. y s.

[51] AMRE.EESS, leg. 153, f. 15.

[52] "Riflessioni per escludere la supposta negligenza dei postulatori sopra la dilazione dei processi apostolici", AMRE.EESS, leg. 651, f. 19.

[53] Nicolás Antonio, en su *Bibliotheca hispana nova* (vol. I, p. 545), dice que Alcázar conoció el comentario al Apocalipsis de Gregorio López. La obra *Vestigationibus* fue publicada, según él, entre 1614 y 1616. Sobre la influencia de López en autores apocalípticos, véase Á. Huerga, "Los alumbrados en Hispanoamérica (1570-1605)", en *op. cit*., pp. 538-543, y A. Milhou, "Gregorio López, el iluminismo y la Nueva Jerusalem", en *op. cit*., p. 73.

[54] Jacques Benigne Bossuet, *Explication de l'Apocalipse*, en *Oeuvres completes*, vol. II, p. 317, sección XI.

[55] *Summarium de la causa de Gregorio López* (impreso). AGI, Indiferente General 3035, pp. 502-504. Este documento señala treinta y ocho autores que escribieron sobre López.

[56] Miguel de Molinos, *Guía espiritual*, lib. I, cap. XVII, párrafo 135, p. 125.

[57] J. L. Sánchez Lora, *op. cit*., pp. 253 y ss.

[58] De la primera edición de Losa (México, 1613), que es la más rara, hay noticia de cinco reimpresiones: dos en Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1615 y 1625; Sevilla, 1618; Madrid, viuda de Alonso Martínez, 1618; Madrid, 1624. Francisco de Solano, *Voces de la ciudad. México a través de sus impresos (1539-1820)*, núms. 872 y 873; Vicente de Paula Andrade, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, p. 50.

[59] Alonso Remón, *La vida del siervo de Dios Gregorio López, natural de Madrid, añadida de nuevos milagros y doctrina suya*, prólogo al lector. Hay un ejemplar de esta edición en la BNM. Además de ésta, la versión de Remón recibió por lo menos cuatro reimpresiones más. Andrade (*op. cit*., p. 50) cita tres: 1632, 1642 y 1648. En la BNM existe otra publicada en Madrid en 1630.

[60] Antonio de León Pinelo, *Epítome de la Biblioteca oriental, náutica y geográfica*, trat. XXIII, p. 125.

[61] Andrade (*op. cit*., p. 50) habla de cuatro ediciones de esta versión publicadas en Madrid (1630, 1658, 1707 y 1727). Nicolás Antonio (*op. cit*., vol. I, p. 545) habla de una de 1648 en Sevilla. Alfonso Toro (*La familia Carvajal*…, p. 192, n. 1) menciona otra publicada en la casa de Nieto de

Madrid en 1648. Existen además otras dos que fueron las que yo consulté, una publicada en Madrid, Imprenta Real, 1642, y otra, también editada en Madrid por Bernardo Hervada en 1674. En adelante se citará esta edición como Muñoz-Losa.

[62] Los prelados son: Alonso de la Mota y Escobar, obispo de Michoacán; fray Gonzalo de Salazar, obispo de Yucatán; fray Juan Zapata y Sandoval, obispo de Chiapas; fray Pedro de Agurto, obispo de Zebú, y Juan de Bojorques, obispo de Oaxaca. Las cartas son de Rodrigo Cabrero, provincial de la Compañía, y de Pedro de Hortigosa.

[63] Muñoz-Losa, cap. 1, f. 1 vta.

[64] *Idem*.

[65] *Ibid*., cap. 35, f. 95 r.

[66] *Ibid*., cap. 3, f. 7 vta.

[67] Mariano Beristáin y Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, vol. II, p. 216.

[68] Louis Moreri, *Grand Dictionaire historique*…, vol. II, p. 404. Este diccionario cita la traducción hecha por Arnauld d'Andilly y la noticia de Nicolás Antonio.

[69] V. de P. Andrade, *op. cit*., p. 50.

[70] Este cronista nombra sólo a dos venerables novohispanos, a López en la ciudad de México y a Aparicio en Puebla. Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, lib. III, cap. 20, p. 122.

[71] G. González Dávila, *op. cit*., pp. 46 y ss.

[72] *Cf*. Gregorio de Argáiz, *Vida y escritos del venerable varón Gregorio López… para los devotos y doctos*. La obra se encuentra en BNM, y aunque lleva el título de vida, de ésta no se habla nada. La introducción de Argáiz es tan sólo una polémica personal del autor con Joseph Pellicer.

[73] Citado por M. Beristáin y Souza, *op. cit*., vol. II, p. 206. La obra lleva por título: *Collectio maxima concilliorum hispaniae*. Roma, 1693-1694. 2 vols. Existe un ejemplar en la BNM.

[74] *Summarium de la causa de Gregorio López* (impreso). AGI, Indiferente General 3035, pp. 502-504.

[75] M. de Certeau, *La fábula mística*, pp. 286 y ss.

[76] V. de P. Andrade, *op. cit*., p. 327.

[77] *Cf*. Juan Díaz de Arce, *Quaestionarii expositivi pro clariori intelligentia sacrorum bibliorum*. Hay un ejemplar en la BNMx.

[78] Juan Díaz de Arce, *Libro primero del próximo evangélico*…, Madrid, edición compendiada de 1762, pp. 253 y ss.

[79] Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de nuestro padre san Agustín en las provincias de Nueva España*…, lib. I, cap. 9, pp. 56-57.

[80] A. de la Madre de Dios, *op. cit*., cap. X, pp. 27-29. La obra estuvo inédita hasta este siglo y fue escrita entre 1648 y 1655.

[81] Francisco Arnaldo de Yssasi, *Demarcación y descripción de todo el obispado de Michoacán y fundación de su iglesia catedral*… [Valladolid, 25 de abril de 1649], *Bibliotheca Americana*, sep., 1982, vol. I, núm. 1, p. 82. El Colegio de Michoacán prepara una edición de ese texto. Agradezco a Óscar Mazín la referencia.

[82] Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios*…, pp. 97 y ss.

[83] J. Díaz de Arce, *Libro primero del próximo evangélico*…, pp. 255-256.

[84] Óscar Mazín, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, p. 184; Informe de los fiscales a Carlos III sobre las causas de beatificación de los vasallos de S. M. Madrid, 18 de octubre de 1780. AGI, Indiferente General, 3032.

[85] Muñoz, en su edición de Losa, incluye tres cartas de este rey fechadas en 1636 para tales fines. Una pidiendo al virrey de Nueva España una copia del *Comentario al Apocalipsis* y otras al embajador español en Roma y al cardenal Barberino, sobrino del Pontífice, encargándoles la causa y pidiendo que se expidan pronto las bulas de rótulo.

[86] Matías de la Mota Padilla, *Historia de la conquista de la provincia de Nueva Galicia* (escrita en 1742 pero inédita en la época colonial), cap. LXIII, p. 402. Este autor agrega que la audiencia de Guadalajara ordenó en 1685 que se aplicase la sexta parte de esos bienes.

[87] AGI, Indiferente General, 2852, vol. II, f. 99.

[88] "Riflessioni per escludere la supposta negligenza dei postulatori sopra la dilazione dei processi apostolici", AMRE.EESS, leg. 651, f. 20.

[89] A. de Robles, *op. cit*., vol. II, p. 113.

[90] AMRE.EESS, leg. 153, ff. 18-19.

[91] "Riflessioni per escludere la supposta negligenza dei postulatori sopra la dilazione dei processi apostolici", AMRE.EESS, leg. 651, f. 21.

[92] A. de Robles, *op. cit*., vol. III, pp. 205-206.

[93] Ó. Mazín, *op. cit*., p. 209, n. 24.

[94] Francisco Guerra, Introducción al *Tesoro de medicinas* de Gegrorio López, pp. 16-17.

[95] Certificación de Francisco Gracián de Luna a favor de Francisco de Hualde, 26 de marzo de 1677. AHBMA, Fondo Franciscano, vol. 188, f. 88 vta. y ss. Agradezco a María de Jesús Díaz, quien me facilitó una transcripción de estos materiales.

[96] Carta de Francisco de Hualde al virrey, Olivar del Conde, 18 de diciembre de 1686. AHBMA, Fondo Franciscano, vol. 188, f. 83 r. y s.

[97] Libro de la reedificación de la ermita de San Francisco (antes llamada de San Joseph). AHBMA, Fondo Franciscano, vol. 188, f. 90 r. y ss. La descripción corresponde a la imagen que da de la ermita el cuadro de Juan Rodríguez Juárez citado en la nota 104.

[98] Giovanni Francesco Gemelli Carreri, *Viaje a la Nueva España*, p. 111; Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América septentrional en 1763*, vol. I, p. 96. Este autor muestra incluso

un dibujo y la inscripción que aún se puede leer en la ermita.

[99] A. Rubial, "Tebaidas en el paraíso. Los ermitaños de Nueva España", en *op. cit*., pp. 355 y ss.

[100] Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso occidental*…, lib. II, cap. 19, ff. 95 vta. y ss. La cita en f. 99 r.

[101] A. de Vetancurt, "Tratado de la ciudad de México", en *Teatro mexicano*…, vol. IV, pp. 186 y ss. y 273 y ss.

[102] Baltasar de Medina, *Crónica de la provincia de San Diego de México*, ff. 72 v., 88, 192, 229 v. y 244 v.

[103] Alonso Alberto de Velazco, *Exaltación de la divina misericordia. Renovación por sí misma de la soberana imagen de Cristo Señor Nuestro crucificado que llaman de Itzmiquilpan*, ff. 23 r. y ss. Este autor cita la obra del cardenal Sáenz de Aguirre recién aparecida.

[104] Julián Gutiérrez Dávila (*Memorias históricas de la congregación de el oratorio de la ciudad de México*, la. parte, 3a. parte, lib. III, cap. VIII, pp. 159 y ss.) dice que los padres Barcia, Sosa y Rodríguez tenían a Gregorio López por modelo.

[105] *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, edición de Ernesto de la Torre Villar, vol. I, p. 585.

[106] Reproducido en Varios, *Pintura novohispana. Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán*, vol. I, p. 177.

[107] En una carta de Alonso Alberto de Velazco, del 21 de junio de 1696, dice que recibió cuatro cuadros y numerosas estampas. AGI, México, 3034.

[108] Agradezco a Candi Fernández Baños y a Eduardo Ibarra el que me hayan facilitado fotografías de estos cuadros.

[109] Reproducidos en Varios, *Pintura novohispana. Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán*, vol. III, p. 198.

[110] Libro de la reedificación de la ermita de San Francisco (antes llamada de San Joseph). AHBMA, Fondo Franciscano, vol. 188, f. 90 r. y ss.

[111] G. Curiel, "San Felipe de Jesús, figura y culto", en *Actas del XI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, p. 83, n. 33.

[112] Cinco legajos del AGI (Indiferente General, 3034-3038) tienen como tema central los dineros de esta causa.

[113] AGI, Indiferente General, 3038.

[114] M. de Certeau, *La fábula mística*, p. 304.

[115] Carta de Ignacio Castorena, 1 de mayo de 1726. AGI, Indiferente General, 3034.

[116] AGI, Indiferente General, 3035.

[117] Extracto de las consultas del Consejo de Indias, 17 de julio de 1789. AGI, Indiferente General, 3032.

[118] Papeles varios, AGI, Indiferente General, 3035. Una real cédula del 27 de abril de 1738 solicitó todos los papeles conocidos del venerable, y, por ello, Carlos Bermúdez de Castro, procurador de la causa en México, reunió los que existían sobre la remodelación de la ermita que están en AHMNA, Fondo Franciscano, vol. 188, ff. 77-111 v.

[119] *Cf*. Bernardino Membrive, ed., *Vita condotta dal servo di Dio Gregorio López nella Nuova Spagna*. Alfonso Toro, en su libro sobre Luis de Carvajal, reproduce ese grabado, hecho por Ioannis Petroschi sobre un dibujo de Salvatore Ettore.

[120] *Cf*. Juan Díaz de Arce, *Studioso bibliorum* (hay un ejemplar en BNM); Beristáin y Souza (*op. cit*, vol. I, p. 99) habla del compendio.

[121] Éstas fueron: dos textos de los dominicos Vicenti Badeti y José María Mamachi, la apología del jesuita Antonio Arias y un *Elogio latino* de Nadisto Matineo. (M. Beristáin y Souza, *op. cit*., vol. II, p. 204.) [122] Estos textos fueron impresos en Roma por Antonio de Rubeis entre 1751 y 1752. F. Guerra, *op. cit*., p. 31.

[123] Informe de los fiscales a Carlos III sobre las causas de beatificación de los vasallos de S. M. Madrid, 18 de octubre de 1780. AGI, Indiferente General, 3032.

[124] "Algunas conjeturas y razones en favor y defensa de el espíritu de Gregorio López y de su modo de vida…" AAM, L 13A, caja 1.

[125] Minuta de la cédula de Carlos III, 12 de marzo de 1779. AGI, Indiferente General, 3032.

[126] Carta del monseñor Valenti, promotor fiscal, Roma, 29 de enero de 1749. AGI, Indiferente General, 3035.

[127] Carta de Miguel Antonio de Gandara al Consejo, Roma, 30 de marzo de 1758. AGI, Indiferente General, 3036.

[128] Carta de Miguel Antonio de Gandara al Consejo, Roma, 12 de enero de 1758. AGI, Indiferente General, 3035.

[129] Carta de Bartolomé de Olarán al Consejo, Roma, 7 de agosto de 1760. AGI, Indiferente General, 3037.

[130] AMRE.EESS, leg. 651, f. 132; Informe de los fiscales a Carlos III sobre las causas de beatificación de los vasallos de S. M. Madrid, 18 de octubre de 1780. AGI, Indiferente General, 3032.

[131] Extracto de las consultas del Consejo de Indias, 17 de julio de 1789. AGI, Indiferente General, 3032.

[132] Carta de Alonso Francisco Moreno y Castro al Consejo, México, 1 de agosto de 1748. AGI, Indiferente General, 3036.

[133] M. Beristáin y Souza, *op. cit*., vol. II, p. 206.

[1] J. Boero, *Los 205 mártires del Japón*, pp. 44 y ss. y 183 y ss.

[2] Para el estudio de Japón en el siglo XVII me baso en Lothar Knauth, *Confrontación transpacífica*…, pp. 134 y ss.

[3] Este impreso es muy difícil de conseguir. El ejemplar que consulté se encuentra en la BNM.

[4] Martín Claver, *El admirable y excelente martirio en el reyno de Japón de los benditos padres fray Bartolomé Gutiérrez*…, cap. 2, p. 8.

[5] *Ibid*., cap. 2, p. 10.

[6] *Idem*.

[7] *Ibid*., cap. 4, p. 22.

[8] *Ibid*., cap. 4, p. 18.

[9] *Ibid*., cap. 3, p. 13.

[10] *Ibid*., cap. 5, p. 25.

[11] *Ibid*., cap. 6, p. 27.

[12] *Ibid*., cap. 6, p. 29.

[13] *Ibid*., cap. 16, p. 77.

[14] Daniel Ruiz Bueno, ed., "Introducción", en *Actas de los mártires*, pp. III y ss.; E. Ancilli, ed., *Diccionario de espiritualidad*, vol. III, pp. 554 y ss.

[15] Mario Cesáreo, *Cruzados, mártires y beatos*…, pp. 50 y ss.

[16] A. Boureau, *La légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, pp. 116 y ss.

[17] J. García Gutiérrez, *Vida del beato fray Bartolomé Gutiérrez*, p. 58.

[18] J. Boero, *op. cit*., pp. 173 y ss.

[19] L. von Pastor, *Historia de los papas*, vol. 28, p. 260.

[20] J. Sicardo, *Cristiandad en el Japón y dilatada persecución que padeció*…, p. 349.

[21] *Ibid*., p. 350.

[22] Gaspar de San Agustín, *Conquista de las islas Filipinas*, 2a. parte, p. 103.

[23] *Beatificationis seu declarationis martyrii ven. servi Dei Bartholomeae Gutierrez*, Romae, ex typ. Rev. Camerae Apostolicae, 1752.

[24] *Idem*. Aunque los testimonios aquí presentados se refieren en su mayoría al lego franciscano Gabriel de la Magdalena, el título del proceso lleva el nombre de fray Bartolomé Gutiérrez.

[25] J. García Gutiérrez, *op. cit*., pp. 59-60.

[26] El original está inserto en un *Suplemento Crónico* atribuido a José Sicardo que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (Mss. 4349). La primera edición de la obra se debe a Gregorio de Santiago Vela, Madrid, Imprenta G. López de Horno, 1918, y presenta algunas alteraciones respecto al original. Roberto Jaramillo ha publicado una nueva edición completa y fiel sacada del original.

[27] Por ejemplo cita al jesuita Morejón, del que dice tomar la vida de algunos mártires que menciona. Cita también a fray Hernando Becerra en la relación del martirio de fray Hernando de San

José en 1617.

[28] Aunque Gregorio de Santiago Vela corrige el dato en una nota y dice que este hecho sucedió en 1602. Esteban García, *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México. Libro quinto*, p. 322, n. 1.

[29] *Ibid*., cap. CXVI, p. 346.

[30] *Ibid*., cap. CXVII, p. 350.

[31] La obra lleva el título *Relación del martirio del Ven. P. fray Bartolomé Gutiérrez del orden de San Agustín de la provincia de México*, y está citada por M. Beristáin y Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, vol. II, p. 152.

[32] Gregorio de Santiago Vela, en E. García, *op. cit*., p. 320, n. 1.

[33] D. de Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, lib. I, cap. XII; vol. I, pp. 267-268.

[34] G. González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias occidentales*, f. 72.

[35] A. Rubial, "Bajo el manto de los santos propios. El proyecto criollo para un santoral poblano", en *Universidad de México*, núm. extraordinario, 1993, pp. 39-40.

[36] B. de Medina, *Crónica de la santa provincia de San Diego de México*, f. 244 vta.

[37] Gregorio de Santiago Vela, en E. García, *op. cit*., pp. 320-321, n. 1, y *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la orden de San Agustín*, vol. VII, p. 491.

[38] Informe impreso de José Sicardo al rey, 1688. AGI, Audiencia de México, 316.

[39] J. Sicardo, *Cristiandad del Japón y dilatada persecución que padeció*…, pp. 358 y ss. Carlos II, por ejemplo, envió el 30 de abril de 1695 una carta a la Sagrada Congregación de Ritos, donde pide se promueva la beatificación de todos los mártires del Japón, dado que la mayoría eran sus súbditos. AMRE.EESS, leg. 153, f. 82.

[40] G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la orden de San Agustín*, vol. III, p. 509. La relación del martirio de fray Pedro de Zúñiga y de sus compañeros, fechada el 14 de marzo de 1623, está publicada en *Cristiandad en el Japón y dilatada persecución que padeció*…, de José Sicardo, pp. 220-229.

[41] J. Sicardo, *Cristiandad en el Japón y dilatada persecución que padeció*…, p. 242 a.

[42] *Ibid*., p. 262.

[43] *Ibid*., p. 258.

[44] Sacado de los procesos informativos hechos en Goa en 1633. (*Ibid*., p. 259.)

[45] *Ibid*., p. 264.

[46] J. Boero, *op. cit*., pp. 173 y ss.

[47] J. Sicardo, *Cristiandad en el Japón y dilatada persecución que padeció*…, p. 360.

[48] G. de Santiago Vela, *op. cit*., vol. VII, p. 100.

[49] Sebastián de Portillo, *Crónica espiritual agustiniana. Vidas de santos, beatos y venerables religiosos y religiosas del orden de San Agustín*, 4 vols. Madrid, 1731, pp. 431-443.

[50] *Beatificationis seu declarationis martyrii ven. servi Dei Bartholomeae Gutierrez*, Romae, ex typ. Rev. Camerae Apostolicae, 1752.

[51] El papa Benedicto XIV (*Beatificatione et canonizationes santorum*, lib. III, c. 13, núm. 1) habló con sumo aplauso de ella maravillándose de que no se promoviera. Lo mismo se dice en las informaciones de Grimaldi de 1778. Las causas de Gutiérrez y Margil de Jesús son las que presentaron dubios menores y las que más esperanzas tenían de éxito. AMRE.EESS, leg. 439, exp. 2.

[52] Informe de fray Francisco Xavier Vázquez al embajador español en Roma, duque de Grimaldi. Roma, 2 de junio de 1779. AGI, Indiferente General, 3032.

[53] M. Beristáin y Souza, *op. cit.*, vol. II, p. 77.

[54] Agradezco a Roberto Jaramillo esta noticia.

[55] M. de Escobar, *Americana Thebaida*…, caps. 41-44, pp. 589 y ss.

[56] *Ibid*., p. 590.

[57] *Ibid*., pp. 594-595.

[58] *Ibid*., p. 589.

[59] M. Zerón Zapata, *La Puebla de los Ángeles en el siglo XVII*…, cap. 23, p. 132.

[60] A. de Vetancurt, "Tratado de la ciudad de México", en *Teatro mexicano*…, vol. IV, p. 27.

[61] D. A. Bermúdez de Castro, *Teatro angelopolitano*…, p. 220.

[62] J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, 2a. parte, cap. I, pp. 735 y ss.

[63] Atanasio G. Saravia, *Los misioneros muertos en el norte de Nueva España*, pp. 209-210.

[64] Juan de Torquemada, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana*, lib. XXI, Prólogo, vol. 6, p. 424.

[65] Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de Nuestra Santa Fe*…, lib. VII, cap. 3, pp. 414 y ss.

[66] *Cf*. Isidro Sariñana y Cuenca, *Oración fúnebre… en las exequias de 21 religiosos… de san Francisco que murieron a manos de los indios apóstatas de la Nueva México en 10 de agosto del año de 1680.*

[67] José Gómez, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto, monja profesa de velo negro en el real convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Querétaro*, fol. 43 v.

[68] J. de Torquemada, *op. cit*., lib. XXI, Prólogo, vol. VII, p. 427.

[69] A. Pérez de Ribas, *op. cit*., lib. VII, cap. 1, p. 408.

[70] *Ibid*., lib. II, cap. 7, pp. 48 y ss.; Isidro Félix de Espinosa, *Crónica apostólica y seráphica de todos los colegios de* Propaganda Fide *de esta Nueva España*, lib. V, cap. 50, pp. 923 y ss.

[71] José Arlegui, *Crónica de la provincia de nuestro seráfico padre san Francisco de Zacatecas*, cap. VIII, p. 230.

[1] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México (1571-1700)*, pp. 493 y ss.

[2] *Cf*. Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre sor Isabel de la Encarnación, carmelita descalza natural de la ciudad de los Ángeles.*

[3]Jean Franco, *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*, pp. 16 y ss.

[4] *Cf*. Miguel Godínez, *Práctica de la theología mystica*.

[5] D. de Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la venerable madre sor María de Jesús*…, lib. V, cap. 14, p. 522.

[6] V. de P. Andrade, *Ensayo bibliográfico mexicano del siglo XVII*, p. 256.

[7] Hay solicitudes de la reina a su embajador en Roma en 1667, 1674 y 1678. AGI, Indiferente General, 2852, vol. II, ff. 99 y ss.

[8] M. Beristáin y Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, vol. II, pp. 444-445.

[9] Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús*…, Prólogo al lector (sin paginar).

[10] Asunción Lavrin, "La vida femenina como experiencia religiosa…", en *Colonial Latin American Review*, vol. 2, núms. 1 y 2, p. 4.

[11] Teresa de Ávila, *Camino de perfección*, cap. XVIII, y *Vida… escrita por ella misma*, caps. XIII, XXIII, XXV y XXX, en *Obras completas*, pp. 85 y ss., 179, 217 y 404.

[12] J. Franco, *op. cit*., p. 14.

[13] F. Pardo, *op. cit*., trat. I, cap. 2, ff. 8 vta.

[14] J. M. Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque*, p. 241.

[15] A. Lavrin, "La vida femenina como experiencia religiosa…", en *op. cit*., pp. 7 y ss.

[16] M. Godínez, *op. cit*., p. 6.

[17] F. Pardo, *op. cit*., trat. I, cap. 6, f. 23 vta.

[18] J. Franco, *op. cit*., p. 47.

[19] F. Pardo, *op. cit*., trat. I, cap. 10, f. 41 vta.

[20] *Ibid*., trat. I, cap. 10, ff. 62 vta. y s.

[21] Carlos Espinosa Fernández, "El cuerpo místico en el barroco andino", en Bolívar Echeverría, ed., *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco*, p. 168.

[22] M. Godínez, *op. cit*., p. 23.

[23] F. Pardo, *op. cit*., trat. I, cap. 10, ff. 67r. y s.

[24] *Ibid*., trat. I, cap. 8, ff. 30 r. y s.

[25] *Ibid*., trat. I, cap. 8, f. 31 r.

[26] Margo Glantz, *Borrones y borradores*…, p. 146.

[27] M. Godínez, *op. cit*., pp. 153 y 158.

[28] *Ibid*., pp. 118-119.

[29] J. Franco, *op. cit*., pp. 14, 32 y 44.

[30] F. Pardo, *op. cit.*, trat. II, cap. 7, f. 107 r.

[31] M. de Certeau, *La fábula mística*, pp. 129 y ss.

[32] F. Pardo, *op. cit.*, trat. II, cap. 6, p. 103 r.

[33] T. de Ávila, *Vida*…, cap. XXXII, en *op. cit*., pp. 240 y ss. La descripción que hace aquí la santa de Ávila carece del lujo de detalles que presentan las que describe Pardo en la vida de sor María de Jesús.

[34] F. Pardo, *op. cit.*, trat. I, cap. 8, f. 29 r.

[35] C. Espinosa Fernández, "El cuerpo místico en el barroco andino", en *op. cit*., pp. 167 y ss.

[36] J. L. Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, p. 427.

[37] M. Godínez, *op. cit*., pp. 420 y ss.

[38] J. Franco, *op. cit*., pp. 31 y 51.

[39] F. Pardo, *op. cit.*, trat. I, cap. 10, f. 63 r.; trat. II, cap. 10, f. 130 r.

[40] M. de Certeau, *La fábula mística*, p. 234.

[41] F. Pardo, *op. cit.*, trat. II, cap. 5, f. 100 r.

[42] C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*…, p. 135.

[43] C. Espinosa Fernández, "El cuerpo místico en el barroco andino", en *op. cit*., pp. 168-169.

[44] F. Pardo, *op. cit.*, trat. II, cap. 4, f. 78 vta.

[45] *Ibid*., trat. II, cap. 8, ff. 112 r. y s.

[46] T. de Ávila, *Vida*…, cap. XXIX, en *op. cit*., p. 214.

[47] A. Lavrin, "La vida femenina como experiencia religiosa…", en *op. cit*., pp. 15 y ss.

[48] F. Pardo, *op. cit.*, trat. I, cap. 7, f. 26 vta.

[49] *Ibid*., trat. I, cap. 7, ff. 26 vta. y s.

[50] *Ibid*., trat. III, cap. 1, ff. 132 r. y s.

[51] *Ibid*., trat. I, cap. 7, f. 28 r.

[52] T. de Ávila, *Vida*…, cap. XXXI, en *op. cit*., pp. 227 y ss.

[53] M. Godínez, *op. cit.*, pp. 205 y ss. y 254 y ss.

[54] T. de Ávila, *Vida*…, cap. XXVIII, en *op. cit*., p. 199.

[55] F. Pardo, *op. cit.*, trat. III, cap. 10, ff. 179 vta. y ss.

[56] *Ibid*., trat. III, cap. 4, ff. 141 r. y s.

[57] *Ibid*., trat. III, cap. 7, ff. 161 vta. y s.

[58] Sallmann (*op. cit*., pp. 283 y ss.) dice que son más comunes los poderes taumatúrgicos *post mortem* en los santos varones que en las mujeres.

[59] F. Pardo, *op. cit.*, trat. IV, cap. 3, ff. 219 r. y ss.

[60] *Ibid*., trat. IV, cap. 1, ff. 260 vta. y ss.

[61] P. Salmerón, *op. cit.*, f. 119 vta.

[62] F. Pardo, *op. cit.*, trat. IV, cap. 12, f. 281 vta.

[63] Andrés Sáenz de la Peña, *Vida de la venerable madre María de Jesús* (Puebla, 1683). Andrade (*op. cit*., p. 519) toma de Beristáin la noticia de esta biografía que no he podido localizar; D. de Lemus, *Vida, virtudes, trabajos, favores y milagros de la venerable madre sor María de Jesús*… Beristáin (*op. cit*., vol. II, p. 445) equivocadamente cree que esta edición es una copia de la de Pardo de 1676.

[64] Carta de fray Fernando Galindo, prior del convento de Santo Domingo, 16 de mayo de 1672. (F. Pardo, *op. cit*., apéndice, f. VII.) [65] D. de Lemus, *op. cit*., lib. V, cap. 14, p. 533.

[66] *Cf*. Rosalva Loreto López, "Las pruebas del milagro. El proceso de beatificación de la madre María de Jesús en el siglo XIX", en *Primer Coloquio Internacional de Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*.

[67] Félix de Jesús María, *Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la venerable sierva de Dios, sor María de Jesús*…, lib. IV, cap. XVI, p. 379.

[68] Carta del 20 de noviembre de 1713. AGI, Indiferente General, 3032.

[69] Carta del 8 de octubre de 1715. AGI, Indiferente General, 3032.

[70] Carta del cabildo eclesiástico y sede vacante de Puebla, 2 de diciembre de 1703. AGI, Indiferente General, 3032.

[71] AGI, Indiferente General, 2853, vol. II, f. 87.

[72] F. de Jesús María, *op. cit*., lib. IV, cap. XVI, p. 379.

[73] *Cf*. R. Loreto López, "Las pruebas del milagro. El proceso de beatificación de la madre María de Jesús en el siglo XIX", en *op. cit*. Para narrar el curioso hecho de las exhumaciones esta autora utilizó varios documentos del archivo del convento de la Concepción en Puebla.

[74] *Cf*. Giuseppe della Madre di Dio, *Storia de la vita, virtu, doni e grazie della venerabile serva di Dio suor Maria di Gesú, monaca professa del venerabile monastero della Concezione de Angelopoli, nelle Indie occidentali*.

[75] *Cf*. F. de Jesús María, "Prólogo al lector", en *op. cit*.

[76] Según Jean Franco (*op. cit*., p. 31, n. 8), Félix de Jesús María utilizó los apuntes de Godínez para escribir su obra. Josefina Muriel dice que incluso copió textualmente el tratado de sor Agustina y la historia del padre Godínez. (Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana*, p. 334, n. 15.) [77] F. de Jesús María, *op. cit*., lib. IV, cap. XVI, p. 384.

[78] M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, vol. IV, pp. 207 y ss.

[79] Cartas varias. AGI, Indiferente General, 3032.

[80] Nota manuscrita por el bachiller Ignacio Mendizábal al final de la obra de fray Félix de Jesús María que está en el CEHMC.

[81] Informe de Thimoteo Martínez de la Riva, Roma, 15 de abril de 1790. AGI, Indiferente General, 3032. El embajador Azara al rey, Roma, 21 de abril 1790. AMRE.EESS, leg. 361, f. 19.

[82] M. Cuevas, *op. cit*., vol. IV, p. 207.

[83] *Idem*. La interpretación de los datos de Cuevas es mía.

[84] *Cf*. R. Loreto López, "Las pruebas del milagro. El proceso de beatificación de la madre María de Jesús en el siglo XIX", en *op. cit*.

[85] F. de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América septentrional en 1763*, vol. II, p. 7.

[86] Los retratos están reproducidos en Varios, *Pintura novohispana. Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán*, vol. III, p. 141. Además de éstos, se reproduce otro del siglo XIX, pareja de uno de sor Agustina de Santa Teresa, en el que la monja tiene las manos cruzadas sobre el pecho. Agradezco a Consuelo Maquívar el haberme facilitado fotografías de ellos.

[87] Hay una reproducción en M. Cuevas, *op. cit*., vol. IV, entre las pp. 220-221.

[88] Francisco Pérez de Salazar, *El grabado en la ciudad de Puebla de los Ángeles*, p. 39 (la noticia) y p. 51 (el grabado).

[89] F. de Florencia y Juan Antonio de Oviedo, *Zodiaco mariano*, parte III, cap. 2, pp. 155 y ss.

[90] Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España*…, lib. II, cap. 36; vol. II, pp. 432 y ss.

[91] *Cf*. Juan de Robles, *Oración fúnebre, elogio sepulcral en el aniversario de la muy ilustre señora y venerable madre Antonia de San Jacinto…; cf*. J. Gómez, *Vida de la venerable madre Antonia de San Jacinto, monja profesa de velo negro en el real convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Querétaro.*

[92] *Cf*. José Antonio Eugenio Ponce de León, *La abeja de Michoacán: la venerable señora doña Josefa Antonia de Nuestra Señora de la Salud; La azucena entre espinas representada en la vida de la venerable madre Luisa de Santa Catarina, definidora en su convento de Santa Catarina de Sena de la ciudad de Valladolid*.

[93] M. Godínez, *op. cit*., p. 446.

[94] *Ibid*., p. 436.

[1] *Cf*. José de Lezamis, *Dedicatoria y breve relación de la vida y muerte del Illmo. y Rmo. señor Dr. D. Francisco de Aguiar y Seixas…*

[2] Francisco Sosa, *El episcopado mexicano, biografía de los Ilmos. señores arzobispos de México*, vol. II, p. 84.

[3] Guillermo Céspedes del Castillo, "Las Indias durante los siglos XVI y XVII", en Jaime Vicens-Vives, ed., *Historia de España y América, social y económica*, vol. III, p. 486.

[4] G. González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de la Nueva España en las Indias occidentales*, pp. 98 y ss.

[5] Francisco Sánchez Castañer, *Don Juan de Palafox, virrey de Nueva España*, p. 12.

[6] Antonio González de Rosende, *Vida y virtudes del Illmo. y Exmmo. señor Iván de Palafox y Mendoza*. La obra tuvo dos ediciones durante el siglo XVII: Madrid, Julián Paredes, 1666, y Madrid, Lucas de Bedmar, 1671; hay otra edición en las obras completas de Palafox editadas en Madrid en 1762. En 1780 salió un resumen firmado por Ignacio de Obregón, con el título *Breve noticia de la vida del Excmo. Sr. y venerable siervo de Dios don Juan de Palafox y Mendoza…* (Madrid, Joaquín de Ibarra). *Cf*. F. de Solano, *Voces de la ciudad. México a través de sus impresos (1539-1820)*, núm. 912.

[7] Aprobación de don Juan Zafrilla Azagra, en A. González de Rosende, *op. cit*., sin página.

[8] Antonio Mestre Sanchis considera a González Rosende como un seguidor del jansenismo, mientras que Isaac Vázquez asegura que en España no existen jansenistas doctrinales. Ricardo García Villoslada, ed., *Historia de la Iglesia en España,* vol. IV, pp. 452 y 640.

[9] A. González de Rosende, *op. cit*., Prólogo al lector, sin página.

[10] *Idem*.

[11] *Ibid*., Dedicatoria, sin página.

[12] *Ibid*., lib. I, cap. 1, p. 7.

[13] *Ibid*., lib. IV, cap. 2, pp. 388-389.

[14] *Ibid*., lib. I, cap. 17, p. 109.

[15] *Ibid*., lib. I, cap. 16, p. 104.

[16] *Ibid*., lib. I, cap. 16, p. 97.

[17] *Ibid*., lib. I, cap. 14, p. 88.

[18] *Ibid*., lib. IV, cap. 6, p. 420.

[19] *Ibid*., lib. II, cap. 21, p. 261.

[20] *Ibid*., lib. III, cap. 2, p. 283.

[21] *Ibid*., lib. II, cap. 1, p. 265.

[22] *Ibid*., lib. II, cap. 1, p. 270.

[23] *Ibid*., lib. II, cap. 8, p. 160.

[24] *Ibid*., lib. II, cap. 15, p. 224.

[25] *Ibid*., lib. III, cap. 3, p. 282.

[26] *Ibid*., lib. IV, cap. 10, p. 463.

[27] *Ibid*., lib. IV, cap. 13, p. 482.

[28] E. Ancilli, ed., *Diccionario de espiritualidad*, vol. II, p. 368.

[29] Henri Charles Puech, ed., *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes II*, pp. 36 y ss.

[30] Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, p. 202.

[31] Parte de este capítulo fue publicado en mi artículo "Las sutilezas de la gracia. El Palafox jansenista de la Europa ilustrada", en *Homenaje a Juan Antonio Ortega y Medina*, pp. 169-183.

[32] Alethino Philaretes, *Correspondencia de cinco cartas entre nuestro erudito antijesuita*…, p. 79.

[33] Joseph Antoine T. Dinouart, *Vie du venèrable dom Jean de Palafox, evêque d'Angélopolis et depuis d'Osma*, pp. V-VI.

[34] *Cf*. Gregorio Bartolomé, *Jaque mate al obispo virrey*… Esta obra es un estudio exhaustivo sobre la literatura satírica antipalafoxiana de los siglos XVII y XVIII.

[35] Joseph François Michaud, *Biographie universelle*, vol. 24, p. 359, y vol. 43, p. 19.

[36] Carta de Palafox al Consejo de Indias, Puebla, 15 de agosto de 1646. (Cristina de la Cruz Arteaga, *Una mitra sobre dos mundos*…, p. 259.) Finalmente en 1742 el papa Benedicto XIV puso fin a la discusión de los ritos chinos y malabares prohibiéndolos.

[37] Barcelona (1681), Bruselas (1682), Sevilla (1691), Roma (1693), Madrid (1698), México (1729). (G. Bartolomé, *op. cit*., p. 128.) [38] Juan de Palafox, *Vida interior. Confesiones y confusiones*…, cap. 23, pp. 59 y ss.

[39] Juan de Llanes Campomanes de la Anunciación, *La inocencia vindicada*…, p. 2. Esta obra tiene numerosas ediciones. En la BNM existen, además de la Sevilla, dos publicadas en Madrid sin fecha, y otra de 1698. Dinouart (*op. cit*., p. VII) menciona otra más en italiano editada en Venecia en 1750.

[40] G. Bartolomé, *op. cit*., pp. 129 y ss. Fray Juan de la Anunciación metió en el sumario de la causa algunas cartas del obispo que demostraban su inocencia. AMRE.EESS. Leg. 638 A, fols. 146 y ss. Muchos de los documentos de la polémica están en BNM, Mss. 3770.

[41] *Extracto de un libro del padre Rivera*, citado por G. Bartolomé, *op. cit*., pp. 97 y 107.

[42] La obra de Palafox lleva por título *Conocimientos de la divina gracia. Bondad y misericordia de nuestras flaquezas y miserias*, y había sido publicada en Lovaina en 1654 y en Bruselas en 1670.

[43] Citado por A. Philaretes, *op. cit*., p. 119. Un ejemplar de la *Histoire* de Arnauld, con fecha de 1690, pero sin el lugar de la edición ni la imprenta, está en la BNM.

[44] Tirso González, *Memoriale dato dalla Ven. Compagnia a S. M. Catholica* (Roma, 10 de agosto de 1698). BNM, Mss. 4351.

[45] G. Bartolomé, *op. cit*., p. 231.

[46] C. de la C. Arteaga, *op. cit.*, p. 592.

[47] Carta del Consejo de Indias, 8 de octubre de 1787. AGI, Indiferente General, 3032. Cartas de las diócesis españolas en apoyo de beatificación de Palafox. BNM, Mss 4351.

[48] C. de la C. Arteaga, *op. cit.*, p. 596.

[49] A. Philaretes, *Epistolarium de venerabilis Johannis Palafoxii*…, vol. II, p. 409.

[50] En Múnich se publicó en 1759 un sermón antipalafoxiano con un grabado que representa la quema de sus obras. Juan Carrete Parrondo *et al*., *El grabado en España (siglos XV-XVIII)*, vol. 31, pp. 427-428.

[51] Entre los libros de Palafox más editados están: el *Año espiritual* (Zaragoza, 1656; Madrid, 1662, y Bruselas, 2 vols., 1662-1663); la *Carta pastoral y conocimiento de la Divina Gracia* (Madrid, 1653 y 1659, y Bruselas, 1659); la *Historia real sagrada* (Bruselas, 1655; Valencia, 1660, y Madrid, 1661 y 1668); el *Pastor de Noche Buena* (Valencia, 1646; Bruselas, 1655; Lyon, 1660; Barcelona, 1712; Lucca, 1721, y Lisboa, 1798); la *Peregrinación de Philotea al santo templo y monte de la cruz* (Lisboa, 1782 y 1806, y Madrid, 1659), y la *Historia de la conquista de China por el tártaro* (París, 1670).

[52] C. de la C. Arteaga, *op. cit.*, pp. 599-600.

[53] J. A. T. Dinouart, *op. cit.*, p. VI.

[54] Véase *Obras del ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios don Juan de Palafox y Mendoza*.

[55] De la obra de Dinouart, que está citada en la nota 33, existe un ejemplar en la BNM. Michaud (*op. cit*., vol. II, p. 74) dice que este autor sólo retocó la obra de Champion, pero, por lo que dice su introducción, su labor fue más extensa pues utiliza las biografías de González de Rosende y de Arnauld, la *Vida interior* y numerosas cartas, memoriales y actas.

[56] Ricardo Olaechea, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII*, vol. I, p. 280.

[57] *Decretum oxonem beatificatione et canonizacione*. Madrid, 1767. CEHMC.

[58] G. Bartolomé, *op. cit*., pp. 213-214.

[59] A. Philaretes, *Epistolarium de venerabilis Johannis Palafoxii*…, vol. II, pp. 372 y ss.

[60] "Lettres pastorale de Mgr. L'Archeveque d'Utrecht au sujet de la prochaine beatification du vénérable dom Jean de Palafox", 15 de diciembre de 1770. AMRE.EESS, leg. 336, fols. 159 y ss. Una segunda redacción de la carta pastoral con el nombre del nuevo arzobispo de la sede, también cismático, fue escrita en 1774.

[61] Carta del embajador Azara al ministro Grimaldi, 20 de junio de 1771. El tema Palafox aparece en todas las cartas del embajador entre 1769 y 1776. AMRE.EESS, leg. 336, fols. 159 y ss.

[62] Decreto de Clemente XIV del 17 de septiembre de 1771, citado por F. Sánchez Castañer, "El embajador Azara y el proceso de beatificación del venerable Palafox", en *Homenaje a don Ciriaco*

Pérez Bustamante, vol. III, p. 185.

[63] C. de la C. Arteaga, *op. cit*., p. 605.

[64] A. Philaretes, *Epistolarium de venerabilis Johannis Palafoxii*…, vol. II, p. 428.

[65] G. Bartolomé, *op. cit*., pp. 244 y ss.

[66] Hay versión en español manuscrita de esta obra que lleva el título *Historia de la vida del venerable don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de la Puebla de los Ángeles y después de Osma*, BNM. Mss. 19.633. Sánchez Castañer (*Don Juan de Palafox, virrey de Nueva España*, p. 11, n. 10) dice que esta versión fue hecha por Antonio de los Reyes.

[67] Carta del embajador Roda a Wall, Roma, 22 de septiembre de 1763. AMRE.EESS, leg. 326, fol. 238.

[68] El título completo es *Epistolarium de venerabilis Johannis Palafoxii, angelopolitani primum oxoniensis episcopi orthodoxia*. Roma, 1772-1773. 3 vols.

[69] A. Philaretes, *Epistolarium de venerabilis Johannis Palafoxii*…, vol. II, p. 447, y vol. III, p. 443.

[70] A. Philaretes, *Correspondencia de cinco cartas entre nuestro erudito antijesuita*…, p. 119. La *Pastoral* de Palafox salió en Madrid en 1653, antes que la *Oración* francesa de Le Roy, escrita a raíz de la condenación de Jansenio ese año. Por tanto, concluye el autor, es más posible que éste haya copiado al obispo y no viceversa. Sin embargo, Le Roy nunca fue condenado por jansenista, aunque su obra fue prohibida por ser poco clara.

[71] A. Philaretes, *Epistolarium de venerabilis Joahannis Palafoxii*…, vol. III, p. 246.

[72] Esos textos son: *Correspondencia de cinco cartas entre nuestro erudito antijesuita y N. N. teólogo imparcial, sobre la acusación de jansenismo, intempestivamente hecha contra la doctrina del venerable Juan de Palafox*, Madrid, 1774, y *Janseniani erroris calumnia a venerabili episcopo Joanne de Palafox sublata*, Mantuae Carpentanorum, 1773.

[73] Publicada por F. Sánchez Castañer, “El embajador Azara y el proceso de beatificación del venerable Palafox”, en *op. cit*., pp. 189 y ss.

[74] *Ibid*., p. 196.

[75] Petición del procurador de la causa fray Antonio de los Reyes al Consejo de Indias. La real cédula del 21 de diciembre de 1787 sólo concedió que se solicitaran limosnas voluntarias, exentas del pago de los derechos que la Corona cobraba sobre ellas. AGI, Indiferente General, 3032.

[76] C. de la C. Arteaga, *op. cit*., pp. 612-613; G. Bartolomé, *op. cit*., pp. 47-48.

[77] B. Groethuysen, *op. cit*., pp. 166 y ss.

[78] Andrés Pérez de Ribas, *Crónica e historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, lib. IV, caps. 22-36; vol. I, pp. 148 y ss.

[79] A. Tello, *Crónica miscelánea de la santa provincia de Xalisco (compuesta en 1652)*, lib. V, cap. 69; vol. V, pp. 442-443.

[80] G. Bartolomé, *op. cit*., pp. 70 y ss.

[81] AGN, Inquisición, Sección Edictos, vol. III, foj. 11; Gregorio Martín de Guijo, *Diario (1648-1664)*, I, p. 220; Carta del virrey duque de Albuquerque, en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, vol. VII, p. 157.

[82] C. de la C. Arteaga, *op. cit*., p. 409.

[83] Traslado hecho por Juan García de Palacios, 1675. AGN, Inquisición, v. 640, exp. 3, fol. 10 r. y v.

[84] AGN, Inquisición, Sección Edictos, vol. I, doc. 14.

[85] M. Beristáin y Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, vol. II, p. 432.

[86] Jesús Romero Flores, *Iconografía colonial*, pp. 159-163.

[87] En el Museo de El Carmen de San Ángel se encuentra un ejemplo de este tipo. Ver Manuel Ramos Medina, ed., *Catálogo de pintura del Museo de El Carmen*, p. 131.

[88] J. Cuadriello, "Don Juan de Palafox y Mendoza por Miguel Cabrera", en *Memoria del Museo Nacional de Arte*, núm. 3, pp. 89 y ss.

[89] J. Cuadriello *et al., Juegos de ingenio y agudeza*…, pp. 248-249. La última estuvo expuesta durante las celebraciones palafoxianas de Puebla en 1996.

[90] M. Fernández de Echeverría y Veytia, *Historia de la fundación de la ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España*…, vol. II, p. 106.

[91] En la catedral de San José de Tula, en Hidalgo, existe otro cuadro con el mismo tema.

[92] Carta del virrey de Buenos Aires al Consejo, 11 de julio de 1791. Se apoya la beatificación de Palafox "en la cual se haya tan interesada la piedad de nuestro soberano". AGI, Indiferente General, 3032.

[93] El testamento se encuentra en Francisco Pérez Salazar, *Biografía de don Carlos de Sigüenza y Góngora, seguida de varios documentos inéditos*, p. 163.

[94] Mazín (*El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, p. 283 n.) ha encontrado constancia de limosnas para Palafox y López en Valladolid de Michoacán. Es muy probable que en sedes más cercanas al obispo también se hiciera.

[95] C. de la C. Arteaga, *op. cit*., p. 593.

[96] Nicolás León, *Bibliografía mexicana del siglo XVIII*, p. 165.

[97] Carta de Diego Sánchez Pareja, 13 de agosto de 1770. AHCM, Patronatos y Santos Patronos, 3604, exp. 14.

[98] AGI, Indiferente General, 3029.

[99] F. de Ajofrín, *Diario del viaje que hizo a la América septentrional en 1763*, vol. I, pp. 41-42.

[100] *Ibid*., vol. II, pp. 15-16 y 202.

[101] G. García, *op. cit*., vol. VII, pp. 161 y ss.; Renato González Mello, "Palafox: donde están los peritos, camotes no satisfacen", en *El Alcaraván*, vol. II, núm. 7, p. 9.

[102] AGN, Criminal, v. 284, fol. 380-389.

[103] Anónimo, *Breve descripción de los festivos sucesos de esta ciudad de la Puebla de los Ángeles*. CEHMC, 235.24 V. A.; G. García, *op. cit*., vol. VII, p. 188.

[104] Solicitud del rey al papa, a petición del obispo de Puebla para que se sirva expedir un breve para que se abran nuevas informaciones de la ejemplaridad de vida de Palafox, 1697. AGI, Indiferente General, 2853, vol. I, fol. 47 r. y v.

[105] Espolio de don Francisco de Aguiar y Seijas, marzo de 1703. AGI, Audiencia de México, 811.

[106] Entre 1711 y 1788 José Toribio Medina (*La imprenta en Puebla de los Ángeles, 1640-1821*) da cuenta de dieciséis obras palafoxianas o relacionadas con su beatificación impresas en las prensas poblanas. González Mello (*op. cit*., p. 13) sostiene que desde 1652 sólo se publicó en Nueva España una obra que se refiere directamente al desempeño político del obispo.

[107] En una denuncia de abril de 1762 (AGN, Inquisición, v. 1235, exp. 18, fol. 324-325), los jesuitas insisten en que se detengan en La Habana libros de Palafox que contienen cartas prohibidas, y aducen su confiscación con base en una prohibición inquisitorial emitida en 1749. El inquisidor declaró que desde 1761 se había levantado la prohibición.

[108] Edicto del obispo Santiago José de Echeverría, 13 de junio de 1788. CEHMC, 262.86.72.49 V. A.

[109] *Gaceta de México*…, 26 de agosto de 1788, vol. III, núm. 15, p. 145; M. Beristáin y Souza, *op. cit*., vol. I, p. 7.

[110] Impresa en Puebla. M. Beristáin y Souza, *op. cit*., vol. I, p. 7.

[111] Carta pastoral de Fabián y Fuero, 28 de octubre de 1767. CEHMC, 252.12.72.49 FAB.

[112] *Decretos de Osma* (1766, 1769 y 1771); *Carta pastoral de Palafox contra los jesuitas* (1770); *Manual de los santos sacramentos* (1758); *Relación nueva de la despedida que hizo de la Puebla el ilustrísimo* (1769), y *Breve descripción de los festejos con que Puebla recibió la noticia de los decretos* (1768).

[113] Fernando Redondo y Portillo, *Vida del venerable e Illmo. Sr. D. Juan de Palafox, obispo de Puebla y de Osma, en octavas reales castellanas* (M. Beristáin y Souza, *op. cit*., vol. III, p. 13). Esta obra, sin embargo, quedó inédita.

[114] AGI, Indiferente General, 3029.

[115] Carta del obispo de Puebla al cabildo secular de México, 27 de febrero de 1768. AHCM, Patronatos y Santos Patronos, 3604, exp. 14.

[116] *Cf*. Francisco de la Maza, *La capilla de San José de Chiapa, estado de Puebla*.

[117] Francisco Antonio de Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México*, pp. 251-269.

[118] *Ibid*., pp. 267-268.

[119] *Ibid*., p. 263.

[120] González Mello (*op. cit*., pp. 11 y ss.) cita varias entre 1738 y 1802, cuyas carátulas están en AGN, Universidad, v. 373, f. 453; v. 286, fol. 389 y 390, y v. 374, fol. 300.

[121] F. Pardo, *Vida y virtudes heroycas de la madre María de Jesús*…, lib. III, cap. 4, fols. 141 r. y s.

[122] D. A. Bermúdez de Castro, *Teatro angelopolitano*…, pp. 301-326.

[123] M. Fernández de Echeverría y Veytia, *op. cit*., lib. II, c. 11; vol. II, pp. 172 y ss.; M. Beristáin y Souza, *op. cit*., vol. II, pp. 431-447.

[124] F. J. Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, vol. III, pp. 70 y ss.

[125] *Cf*. Carlos María de Bustamante, *El venerable Sr. D. Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Ángeles*…

[1] J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, lib. V, caps. 33 y 48; vol. IV, pp. 93 y 139.

[2] M. Cesáreo, *Cruzados, mártires y beatos*…, pp. 83 y ss.

[3] Los sermones están en la BMA y son: José Luis Velasco y Arellano, *Tierno recuerdo de la incansable solicitud e infatigable anhelo*…; José Guerra, *Relación breve de la vida ejemplar*…; Diego de Alcántara, *Memorias de Josías renovadas en las honras*…; Juan López Aguado, *Voces que hicieron eco en la religiosa pira*…; y Francisco de San Esteban Andrade, *Título glorioso del crucificado con Christo*…

[4] *Cf*. I. F. de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante*…

[5] M. Beristáin y Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, vol. II, p. 240.

[6] Entre otras, Espinosa cita la *Crónica de la provincia franciscana de Guatemala* del padre Vázquez, la *Reducción de los gentiles lacandones* de Juan de Villagutierre e informes del obispo de Nicaragua, así como cartas del mismo Margil.

[7] I. F. de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante*…, censura preliminar, sin paginar.

[8] *Ibid*., lib. I, cap. 1, p. 4.

[9] *Ibid*., lib. I, cap. 2, p. 13.

[10] *Ibid*., lib. I, cap. 2, p. 9.

[11] *Ibid*., lib. I, cap. 4, p. 19.

[12] *Ibid*., lib. I, cap. 5, p. 23.

[13] *Ibid*., lib. I, cap. 5, p. 25.

[14] *Ibid*., lib. I, cap. 8, p. 37.

[15] *Ibid*., lib. I, cap. 14, p. 68.

[16] *Ibid*., lib. I, cap. 15, p. 76.

[17] *Ibid*., lib. I, cap. 18, p. 103.

[18] *Ibid*., lib. I, cap. 21, p. 106.

[19] *Ibid*., lib. I, cap. 19, p. 92.

[20] *Ibid*., lib. II, caps. 18 al 20.

[21] *Ibid*., lib. II, cap. 22, p. 277.

[22] *Ibid*., lib. II, caps. 22 a 24.

[23] Jean Delumeau, *El miedo en Occidente, una ciudad sitiada*, pp. 393 y ss.

[24] I. F. de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante*, lib. I, cap. 19, p. 89.

[25] *Ibid*., lib. II, cap. 10, p. 213.

[26] *Ibid*., lib. II, cap. 6, p. 189.

[27] Curiosamente su fuente es la emblemática de Alciato, a quien cita. (*Ibid*., lib. II, cap. 9, pp. 204 y ss.) [28] *Ibid*., lib. I, cap. 25, pp. 135-136.

[29] *Ibid*., lib. II, cap. 17, pp. 251-252.

[30] J. Delumeau, *op. cit*., pp. 618 y 626.

[31] I. F. de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante*, lib. I, cap. 12, p. 58.

[32] Andrés Gallego y Manuel Morán, "El predicador", en Rosario Villari, ed., *El hombre barroco*, p. 197.

[33] I. F. de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante*, lib. I, caps. 27 a 30, pp. 158 y ss.

[34] *Ibid*., lib. I, cap. XI, p. 51.

[35] *Ibid*., lib. I, cap. 8, pp. 41 y ss.; lib. II, cap. 15, pp. 244 y ss.

[36] Perla Chinchilla Pawling, "La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII", en *Historia y Grafía*, año IV, núm. 7, pp. 93-124.

[37] J. M. Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque*, p. 264; A. Gallego y M. Morán, "El predicador", en R. Villari, ed., *op. cit*., pp. 169 y ss.

[38] J. Delumeau, *La confesión y el perdón*…, p. 30.

[39] *Ibid*., p. 17.

[40] A. Gallego y M. Morán, "El predicador", en R. Villari, ed., *op. cit*., p. 174.

[41] J. Delumeau, *La confesión y el perdón*…, p. 147.

[42] I. F. de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante*…, lib. II, cap. 16, p. 244.

[43] *Ibid*., lib. II, cap. 2, p. 167.

[44] *Ibid*., lib. II, cap. 3, p. 174.

[45] "La philosophía médica da por asentado que así como la enfermedad es contagiosa, lo es del mesmo modo la salud. Comunícase el contagio por lo simbólico y conforme de los cuerpos y la salud se introduce en los cuerpos enfermos por efluvios y los restituye a la sanidad perfecta." (*Ibid*., lib. II, cap. 8, p. 203.) Espinosa tomó esta cita textualmente de Francisco de San Esteban Andrade, *op. cit*., pp. 23-24.

[46] *Ibid*., lib. II, cap. 7, pp. 196-197.

[47] *Ibid*., lib. II, cap. 1, p. 161.

[48] *Ibid*., lib. I, cap. 18, p. 87.

[49] *lbid*., lib. II, cap. 17, p. 248.

[50] D. Brading, ed., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, pp. 49 y 51.

[51] I. F. de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante*…, lib. II, cap. 28, p. 310.

[52] *Ibid*., lib. II, cap. 29, p. 312. El tema ya había sido propuesto por San Esteban Andrade, *op. cit*., p. 3.

[53] *Ibid*., lib. II, cap. 30, p. 321.

[54] *Ibid*., lib. II, cap. 31, p. 323.

[55] *Ibid*., lib. II, cap. 30, p. 319.

[56] *Ibid*., lib. I, cap. 23, p. 118.

[57] *Ibid*., lib. II, cap. 30, p. 320.

[58] *Ibid*., lib. II, cap. 30, p. 317.

[59] *Ibid*., lib. III, cap. 21, p. 450.

[60] *Ibid*., lib. III, cap. 8, p. 372.

[61] *Ibid*., lib. I, cap. 23, p. 118.

[62] D. Brading, ed., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, p. 52.

[63] I. F. de Espinosa, *Crónica apostólica y seráphica de todos los colegios de* Propaganda Fide *de esta Nueva España*. Tratan de fray Melchor y de fray Margil los libros IV (caps. 19, 20 y 34) y V (caps. 14-19).

[64] *Cf*. I. F. de Espinosa, *Nuevas empresas del peregrino americano septentrional atlante*…

[65] Carta del padre Oviedo, 26 enero de 1738, en *ibid*., p. 37.

[66] I. F. de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante*, lib. III, cap. 22, p. 453.

[67] Acta de cabildo, 19 de diciembre de 1765. AHCM. Actas.

[68] Carta del marqués de Cruillas, México, 26 de septiembre de 1766. AGI, Indiferente General, 3029.

[69] El documento en AGN, Bienes Nacionales, v. 992, exp. 59.

[70] El primer promotor de la beatificación fue fray Francisco Pedrera Mascareñas casi recién muerto el venerable. En 1768 fueron nombrados como promotores fray Gaspar de Solís, para México; fray Buenaventura Esparza y fray José Patricio García, para Guatemala; fray José Domínguez, para Guadalajara, y fray Mariano Vasconcelos, para Texas. Rafael Cervantes, introd. y notas a J. A. Alcocer, *Bosquejo de la historia del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe y sus misiones, año de 1788*, p. 205, n. 3.

[71] Informaciones apostólicas de Guadalajara sobre la causa de beatificación de fray Antonio Margil. AAM. L 13 A.

[72] Relación y cuentas de la causa de beatificación de fray Antonio Margil de Jesús… que presenta fray Miguel del Rosal, postulador de la causa. Roma, 31 de agosto de 1778. AGI, Indiferente General, 3032.

[73] Un resumen del proceso se encuentra en la BNMx y lleva el título *Mexicana beatificacionis et canonizationis Ven. servi Dei Antonii Margil a Jesu, missionarii apostolici ordinis minorum S. Francisci de observantia* (Roma, 1836).

[74] *Epistolae ad Sanctissimo in Christo patrem Pium VI… ac sacram rituum congregationem pro causa beatificationis* (Roma, 1792). Las cartas, publicadas por los padres lazarinos en Roma para reforzar la beatificación de fray Antonio, van encabezadas por una de fray José Agustín Falcón en la que se resume su labor apostólica (20 de abril de 1790).

[75] M. Beristáin y Souza, *op. cit*., vol. I, pp. 36-37, 151 y 386.

[76] 27 de febrero de 1796, AGN, Reales Cédulas, originales, v. 163, exp. 134, foj. 2.

[77] Carta de fray Joseph Alberola, comisario general de tierra santa, Roma, 9 de abril de 1799. AMRE.EESS, leg. 465, fol. 51.

[78] *Cf*. Hermenegildo Vilaplana, *Vida portentosa del americano septentrional apóstol el V. P. fray Antonio Margil de Jesús*…

[79] *Ibid*., p. 2.

[80] D. Brading, ed., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, pp. 49 y ss.

[81] Relación y cuentas de la causa de beatificación de fray Antonio Margil de Jesús… que presenta fray Miguel del Rosal, postulador de la causa. Roma, 31 de agosto de 1778. AGI, Indiferente General, 3032.

[82] Informaciones apostólicas de Guadalajara sobre la causa de beatificación de fray Antonio Margil. AAM, L13A. fol. 327.

[83] Agustín Francisco Esquivel y Vargas, *El fénix del amor*, México, 1764, citado por D. Brading, ed., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, pp. 170 y ss.

[84] J. Muriel, *Cultura femenina novohispana*, pp. 32, 38, 63-64, 76, 416, 430-431.

[85] *Cf*. Bruno Francisco Larrañaga, *Prospecto de una eneida apostólica o epopeya que celebra la predicación del venerable apóstol de Occidente fray Antonio Margil de Jesús, intitulada Margileida, escrita con versos puros de Publio Virgilio Marón*.

[86] J. A. Alcocer, *op. cit*., p. 206.

[87] Juan Domingo de Arricivita, *Crónica seráfica y apostólica del Colegio de* Propaganda Fide *de la Santa Cruz de Querétaro*, Prólogo del autor, p. 1.

[88] *Ibid*., lib. I, cap. 19, pp. 152 y ss.

[89] Posiblemente este cuadro sea el que se encontraba en el Museo Nacional del que da noticia Jesús Romero Flores (*Iconografía colonial*, pp. 135-136). Agradezco a Eduardo Ibarra el haberme facilitado una fotografía de este cuadro. Del otro existe una reproducción en Federico Sescosse, *El Colegio de Guadalupe de Zacatecas*, p. 22.

[90] Varios, *Pintura novohispana. Museo Nacional del Virreinato*, vol. I, p. 178.

[91] Existe uno más en la antesacristía de la catedral de Guadalajara, copia bastante mala del de cuerpo entero de Zacatecas, pero al parecer, por la firma y la leyenda inferior, es una reproducción del siglo pasado o del presente.

[92] Agradezco a Juana Gutiérrez Haces el dato sobre este cuadro y una fotografía de él.

[93] Existe una reproducción de este cuadro en Eduardo Enrique Ríos, *Fray Margil de Jesús, apóstol de América*, pp. 48-49.

[94] J. Romero Flores, *op. cit*., pp. 135-136.

[95] J. D. de Arricivita, *op. cit*., lib. I, cap. 30, pp. 156-157.

[96] *Ibid*., lib. III, cap. 13, p. 397.

[97] *Ibid*., lib. IV, cap. 6, p. 485.

[98] *Ibid*., lib. I, cap. 10, p. 31.

[99] *Ibid*., lib. IV, cap. 19, p. 563.

[100] *Cf*. Francisco Palou, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra*… Desde el siglo XIX esta biografía se publicó con la *Historia de la Antigua o Baja California* de Clavijero.

[101] Informe de fray Mariano Pérez Calvillo, postulador de la causa de fray Antonio Margil de Jesús. Roma, 15 de junio de 1818. AGI, Indiferente General, 3032.

[102] E. E. Ríos, *op. cit*., pp. 200-201.

[103] *Ibid*., p. 201.

Después de casi quinientos años de presencia cristiana, la Iglesia católica sólo ha canonizado a un santo mexicano: Felipe de Jesús. Las numerosas beatificaciones de los años recientes son algo más que una muestra de la necesidad que ha tenido esta institución para paliar tales ausencias.

En este libro se muestra un estudio de aquellos santos fallidos, personajes cuyo proceso de canonización fue iniciado en Roma, pero que por diversas causas no se concluyó. Sin embargo, dicho estudio no sólo se centra en procesos frustrados, a través de la hagiografía que describe sus vidas y del culto que los habitantes de Nueva España rindieron a sus reliquias e imágenes, sino que también se analiza una cultura y una sociedad que consideró a tales personajes como sus héroes.

Antonio Rubial profundiza en los valores, las prácticas y las creencias de los periodos barroco e ilustrado en nuestra historia y explica uno de los fundamentos más significativos de lo que se ha denominado nacionalismo criollo.

www.fondodeculturaeconomica.com

creative commons